
University of Chicago Library

BERLIN COLLECTION

GIVEN BY

MARTIN A. RYERSON

H. H. KOHLSAAT BYRON L. SMITH
CHAS. L. HUTCHINSON C. R. CRANE
H. A. RUST CYRUS H. McCORMICK
A. A. SPRAGUE C. J. SINGER

System der griechischen Mythologie

von

Julius Franz Lauer.

Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter.

Nebst Anlagen.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

Julius Franz Lauer.

Zweiter Band. Zur Mythologie.

Herausgegeben

von

Hermann Wichmann.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

L 2

In dem Vorwort zu dem ersten Bande dieses litterarischen Nachlasses haben die Herren Theodor Beccard und Martin Hertz über Leben und Bildungsgang Lauers Mittheilungen gegeben, die es mit Rücksicht auf diejenigen Leser, denen der erste Band nicht bekannt ist, angemessen erscheint hier unter Einfügung einiger Ergänzungen kurz zu wiederholen.

Im Jahre 1819 zu Anklam geboren kam Lauer, nachdem er seine erste Bildung auf dem damaligen Progymnasium seiner Vaterstadt erhalten, im Jahre 1834 auf das Gymnasium zu Neu-Ruppin. Nicht leicht sich Anderen anschliefsend lebte er schon damals in einer eigenen geistigen Welt. Heimathsliebe war für sie das belebende Element; zu der tiefen Innigkeit, mit der Lauer an dem elterlichen Hause hing, gesellte sich die wachsende Freude an den Sagen und der Geschichte Pommerns, und über die heimische See hinüber, die mit ihren Wogen und Wassergeistern vor ihm lebte, fesselte seinen Blick die grofsartige Mythenwelt

des für ihn seelenverwandten Nordens. Mehrere Jahre vorzugsweise in diesen durch sein Gemüthsleben beherrschten Kreisen verweilend und mit Liebe sich in ihnen ansiedelnd gewann Lauer in der letzten Zeit seines Aufenthalts auf dem Gymnasium eine neue Richtung, die mit der Entwickelung seines Characters im engsten Zusammenhange stand. Eine Zeit lang aus seiner Zurückgezogenheit herausgetreten wurde er bald des Gegensatzes inne, der zwischen der Unruhe seines geistigen Lebens und der früheren Stille desselben bestand; und erschreckt durch diese Wahrnehmung arbeitete er mit Beharrlichkeit daran sich innerlich zu concentriren. Es geschah dies, indem er die jenem Streben entsprechende Ansicht ausführlich zu begründen suchte, dafs in der Odyssee der Kampf des nach sittlicher Reinheit und fester Beherrschung seines Inhalts ringenden Geistes gegen die mit zauberischem Reiz ihn verlockende und verwirrende Macht des Naturlebens dargestellt sei; und wie er einmal mit bewegter Stimme die Sehnsucht des Odysseus den Rauch von dem Dache seines Hauses aufsteigen zu sehen auf das dem Geiste innewohnende Verlangen bezog in einer über die Wirren der Aufsenwelt erhobenen inneren Welt als in seiner Heimath zu leben, so fand er für sich diese Heimath durch die strenge Verfolgung jenes Grundgedankens, die ihm ebensowohl eine feste Stellung zu dem Leben gab, als sie ihn mehr und mehr sich in die Fragen über Inhalt und Entstehung der Homerischen Gesänge

vertiefen und zu dem Entschlufs gelangen liefs die Erforschung dieser Fragen zu einer Aufgabe seines Lebens zu machen. Erst hiermit entschied er sich für das Studium der Philologie.

So in den Hauptrichtungen seines Lebens bestimmt bezog Lauer zu Michaelis 1838 die Universität Berlin, die er für das Jahr 1840—41 mit Leipzig vertauschte um dann nach Berlin zurückzukehren. Dafs er das sittliche Prinzip seines Lebens, den Kampf gegen die Natur, auch in dem Widerstande gegen einen stets kränkelnden Körper zu bethätigen hatte, konnte ihn zwar auf Zeiten hemmen, erhöhte aber nur den Ernst seines Strebens nach wissenschaftlicher Ausbildung. Seine Beschäftigung mit Homer, an die sich mehr und mehr die Erforschung der griechischen Sage schlofs, bildete den Mittelpunkt seiner Studien; neben den übrigen Disciplinen der Alterthumswissenschaft waren es deutsche Sage und Geschichte, alt- und mittelhochdeutsche Sprache und Poesie, denen er ein lebhaftes und innerliches Interesse zuwandte; und neu angeregt durch die ethische Richtung und die reiche Phantasie seines Lehrers und Freundes Stuhr zog er mit andauernder, späterhin wachsender Liebe die Mythologie in den Kreis seiner Beschäftigungen. So sehr aber Lauer bestrebt war den Umfang seines Wissens zu erweitern, ein noch gröfseres Gewicht legte er darauf demselben Klarheit und Zusammenhang zu geben; und dies Bestreben, das ihn bei all' seinen Studien leitete, obwohl und weil mit denselben sein reiches

Gemüthsleben auf das Engste verflochten war, gab sich während der ersten Jahre seiner akademischen Studienzeit auch in der besondern Weise kund, wie er die mit Freunden gepflogenen Unterhaltungen verwerthete. Hatte nämlich der Verlauf eines Gespräches in ihm einen fesselnden Eindruck zurückgelassen — und es war dies nichts Aufsergewöhnliches, da er nicht blofs in hohem Grade anregend war, sondern auch mit seltener Hingabe an die Sache den ihm entgegen kommenden Anregungen zu folgen und in der lebendigen Verknüpfung der eigenen und fremden Gedanken einen gemeinsam durchlebten und durchdachten Inhalt zu Tage zu fördern wufste —, so begnügte er sich nicht damit am Schlufs des Gespräches auf den Gang desselben zurückzublicken um sich der Einheit desselben bewufst zu werden; vielmehr unterliefs er nur selten die Unterhaltung nach ihrem ganzen Verlaufe in ein vorzugsweise für diesen Zweck bestimmtes Tagebuch einzutragen. Theils Freude an dem neu gewonnenen Inhalt, der noch einmal durchlebt und festgehalten sein wollte, theils und mehr noch das Interesse daran das Gespräch in seinen Uebergängen zu überschauen, die Fäden desselben blofs zu legen und zusammenzufassen, veranlafsten ihn zu diesen bei seinem treuen Gedächtnifs schnell absolvirten Uebungen.

Aber jenes auch späterhin bei reicherer Entwickelung mit Beharrlichkeit verfolgte und stets festgehaltene Streben L a u e r s seinen Geist zu klären und den Inhalt

desselben sich zu anschaulichem in sich zusammenhängendem Bewufstsein zu bringen war bei ihm sehr weit entfernt der innerlichen Erfassung der Objecte Abbruch zu thun; vielmehr hatte es den Zweck ihn desto leichter die Adern auffinden zu lassen, die zu dem Lebenspunkt der Dinge führten, und dem Leben, das sie in ihm gewannen, eine klar ausgeprägte durch ihre eigenen Gesetze bestimmte Gestalt zu geben. Denn mehr und mehr produzirend wurde das Wachsthum Lauers; und wie sehr er, fern von jeder äufserlich reflectirenden Leitung dieses Wachsthums, den inneren Gesetzen desselben nachlebte, das offenbarte sich auch darin, dafs er niemals ausschliefslich einen Zweig seiner produzirenden Thätigkeit pflegte, bis er Früchte von ihm gewinnen konnte; sondern wenn in weiterer Entfaltung neue Sprosse hervorkamen, so mufste er diesen erst so weit seine Aufmerksamkeit widmen, dafs sie Kraft genug gewannen um späterer Pflege harren zu können. Wie aber bei diesem stillen von sinniger Hand geförderten Wachsen die innere Welt, auf welche der Achtzehnjährige wie auf seine Heimath geblickt hatte, sich auch mit reichem Leben füllte, wird die folgende Angabe der Plane darthun, deren Ausführung er im Verlauf seiner Entwickelung theils begann, theils durch Ansammlung umfangreichen Materials vorbereitete.

Im Jahre 1843 veröffentlichte Lauer eine Abhandlung, mit der er in ehrenvoller Auszeichnung die philosophische Doctorwürde der hiesigen Universität

erworben hatte, betitelt: „Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecimi Odysseae libri forma germana et patria." Ihr Zweck war nachzuweisen, dafs die *Νεκυία* ursprünglich ein für sich bestehendes Lied gewesen und in Boiotien entstanden sei. Diese Schrift gab ihrem Verfasser mit der Anerkennung, die sie ihm von Seiten hervorragender Vertreter der Philologie eintrug, eine fördernde Ermunterung auf der von ihm betretenen Bahn fortzuschreiten. Noch in demselben Jahre erschienen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (II. November No. 88 fg. und December No. 113 fg.) zwei Recensionen, über die Schrift von Zell die Iliade und das Nibelungenlied und den I. Band von Hoffmanns Quaestiones Homericae; aber es trat auch mehr und mehr neben den Homerischen Studien die Mythologie hervor, wie die in derselben Zeitschrift (1844, II. November No. 93—95 und 1845 II. November No. 81—83) enthaltenen Beurtheilungen von Sommers Abhandlung de Theophili cum diabolo foedere (diesem Bande als Anlage beigefügt) und Eckermanns Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie darthun. Zugleich fiel in diese Zeit der Vorbereitung auf die Habilitation neben anderen Planen, die sich herausarbeiteten, entsprechend dem eigenen Bildungsgange Lauers und in weiterer Verfolgung des in demselben begründeten Strebens die Geschichte des inneren Lebens der Völker und namentlich der Griechen zu erfassen, die andauernde mit der Sammlung vielen Materials für diesen Zweck ver-

bundene Beschäftigung mit einer Ethik der Griechen. Im April 1846 habilitirte Lauer sich an der hiesigen Universität mit einer Abhandlung „Untersuchungen über die Bedeutung der Odysseussage", an die sich eine vor der Fakultät gehaltene Vorlesung „über die angeblichen Spuren einer Kenntnifs von dem nördlichen Europa im Homer" und eine Antrittsvorlesung „über die Bedeutung des mythologischen Studiums mit besonderm Bezug auf die wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart" reihten. Seine Vorträge bezogen sich auf die epische Poesie der Griechen mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Homerischen Gesänge und auf griechische Mythologie; eine Vorlesung über die dramatische Poesie der Griechen war angekündigt, konnte aber nicht gehalten werden, weil Lauer damals durch seinen Körperzustand genöthigt war Berlin zu verlassen. Vorträge über die griechischen Privatalterthümer sollten zunächst sich anschliefsen. (Der von Lauers Streben nach einer auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhenden Darstellung zeugende Plan zu diesen Vorträgen ist in der untenstehenden Note mitgetheilt [1].) Daneben aber

[1]) Erstes Buch. Die Wohnlichkeit der griechischen Familie.*)

Abschnitt 1. Das Land. a) Gestalt
b) Fruchtbarkeit
c) Klima
} in specie Athen und Sparta.

*) Die Wohnung ist bei Gründung der Familie das erste (*οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε* Hes. O. D. 405.), die Bedingung und Voraussetzung derselben. Daher fragt bei Theocr. Id. 27, 35 die Jungfrau ihren Daphnis: *τεύχεις μοι θαλάμως, τεύχεις καὶ δῶμα καὶ αὐλάς;* worauf er antwortet: *τεύχω σοι θαλάμως.* Darum heifst der *θάλαμος* in desselben Theocrit. Brautlied auf Helena (Id. XVIII, 3) *νεόγραπτος;* vergl. des Protesilaos *δόμος ἡμιτελὴς B*, 701; Menelaos macht des Euphorbos Frau zur Wittwe *μυχῷ θαλάμοιο νέοιο P*, 36.

beabsichtigte er die Hauptresultate seiner Homerischen Studien in einer umfassenden bis auf die Gegenwart geführten Geschichte der Homerischen Poesie zusammenzufassen, von der die ersten zwölf Bogen noch bei seinen Lebzeiten gedruckt wurden; ihr sollte eine Sammlung auf Homer bezüglicher Aufsätze folgen, von denen Einiges in den ersten Band seines Nachlasses aufgenommen ist.

Abschnitt 2. Die Städte. Im Allgemeinen: Gröfse. Burg und Unterstadt. a) Plätze [α. Baustellen, β. Märkte]. b) Mauern. c) Strafsen. [α. Pflaster, β. Rinnsteine]. d) Gebäude [α. heilige, β. öffentliche (Rathhaus. Zeughaus. Leschen. Hallen. Börse. Theater. Odeen. Gymnasien. Statuen. Bäder. Gasthäuser.) γ. private]. e) Gärten. f) Grabstätten. g) Acker. h) Wege. i) Wasserbauten.

Abschnitt 3. Dörfer.

Abschnitt 4. Hausgeräthe.

Zweites Buch. Die Gründung der griechischen Familie. [Neben der Ueberschrift dieses Buches fanden sich am Rande die Notizen: Fr. Osann de caelibum ap. vett. conditione Comm. I. Giess. 1827. vgl. O. Müller Dor. II, 280.]

Abschnitt 1. Die Liebe. Kap. I. Der Ausdruck. Kap. II. Die Erforschung. Kap. III. Die Erweckung [A. Tränke, B. Zauberei]. Kap. IV. Die Beschwichtigung [A. Mittel, B. Zauberei].

Abschnitt 2. Die Verlobung. Kap. I. Personen. Kap. II. Gebräuche.

Abschnitt 3. Die Hochzeit. Kap. I. Vor der Hochzeit [Opfer.] Kap. II. Der Hochzeitstag [A. Zeit desselben. (a. in Bezug auf das Alter der Brautleute, b. in Bezug auf die Jahreszeit.) B. Feier desselben (a. das Lied, b. Abholung der Braut, c. das Hochzeitsmahl, d. das Brautgemach.)] Kap. III. Nach der Hochzeit. [A. Der erste Tag. B. Der zweite Tag. C. Der dritte Tag.]

Drittes Buch. Das Leben der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die Erhaltung des Lebens. Kap. I. Nahrung. [A. Erwerb der N. (a, unmittelbar (1. Ackerbau. 2. Gar-

Nach Vollendung dieser Homer betreffenden Werke wollte Lauer sich ganz der Erforschung der griechischen Mythologie hingeben, die in seinem geistigen Leben nach und nach den Vorrang vor Homer erworben hatte und von der er noch einige Monate vor seinem Tode äufserte, dafs die Beschäftigung mit ihr seiner Geistesanlage doch mehr zusage, als diejenige mit Homer. Die Mythologie zu einer Wissenschaft zu erheben war sein Ziel; und wie sehr er in dem Streben nach Erreichung desselben der inneren Nöthigung nachgab,

---

tenbau. 3. Jagd. 4. Fischerei.) b, mittelbar (Handel 1. zu Lande, 2. zu Wasser.)) B. Bereitung der N. (a, Geräth. b, Personen. c, Art und Weise). C. Genufs der N. (a, gewöhnliche Mahlzeiten (1. wann? 2. wie?) b, Feten. (1. Geburtstage. 2. Todtenfeier. 3. Abreise oder Rückkehr eines Freundes.) c, Fest- und Opferschmäuse. d, Picknicks. (1. δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν. 2. ἔρανος oder δεῖπνον ἀπὸ σπυρίδος.) e) öffentliche Mahlzeiten (1. des Staats, 2. der Phratrie, 3. der Phyle).) D. Entfernung der N.] Kap. II. Kleidung [A. Stoffe. (a. Felle, b. Wolle, c. Leinwand, d. Baumwolle, e. Seide.) B. Form. (a. Kopf, b. Hals, c. Brust, d. Leib, e. Brust und Leib, f. Beine, g. Füfse, h. Arme, i. Hände.) C. Verfertignng. (a. Geräth, b. Personen.)]

Abschnitt 2. Der Inhalt des Lebens. Kap. I. Kinderleben. [A. Gebnrt. B. Erziehung.] Kap. II. Jugendleben. [A. Knaben. B. Mädchen.] Kap. III. A. Männerleben. B. Frauenleben. Kap. IV. Greisenleben.

Viertes Buch. Die Auflösung der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die freiwillige Auflösung. 1. Wegen Unverträglichkeit. 2. Kinderlosigkeit. 3. Ehebruch. 4. Verweigerung der ehelichen Pflicht.

Abschnitt 2. Die unfreiwillige Auflösung. Kap. I. Die politische. [A. Wegen zu naher Verwandschaft. B. Wegen unterlassener Verlobung.] Kap. II. Die natürliche. [A. Krankheit. B. Tod. C. Begräbnifs.]

welche die Sachen auf ihn übten, das erhellte aus seinem steten und ernsten Bemühen das System, welches er sich allmählig herausbildete, nicht äufserlich festzustellen, sondern durch fortgesetztes Aufsuchen der sich aus der Mythologie selbst ergebenden Principien immer sachgemäfser zu gestalten. Man wolle dies festhalten bei der Beurtheilung der Form, welche das in diesem Bande zu einem Theil gegebene System hat; sie bildet nur einen Abschnitt in dem Werden jenes Systems, keinen vollständigen Abschlufs desselben in Bezug auf diesen Theil. Auch war es Lauers Absicht auf diesem Gebiete nur allmählig mit Veröffentlichungen vorzugehen; zunächst, und zwar etwa um die jetzige Zeit, sollte „Pallas Athene. Eine mythologische Untersuchung" erscheinen, dann nach einem Zwischenraum, in welchen er eine Abhandlung „Ansichten über einige Punkte aus der Urgeschichte der Menschheit" fügen wollte (auch sammelte Lauer für eine in späterer Zeit zu haltende Vorlesung über die Urgeschichte Europas) „ein System der griechischen Mythologie"; und diesem beabsichtigte er nach Voraufsendung der oben erwähnten griechischen Ethik ein den „Untergang des Heidenthums und das Fortleben desselben im Christenthum" betreffendes Werk folgen zu lassen. (Andeutungen über seine Auffassung des zuletzt genannten Gegenstandes enthält die in der Anlage befindliche Recension von Sommers Schrift). Den Schlufs seiner Plane bildete eine „Physiologie der Sage." Aber aus der stillen und emsigen

Arbeit an der Vollendung und Herausbildung dieser grofsen Entwürfe wurde der eben erst Dreifsigjährige durch den Tod hinweggenommen. Nur wenige Monate mit einer Gattin verbunden, an welche ihn seit lange eine Neigung gefesselt, die einen verklärenden Schimmer über die Blüthenwelt seines Geistes breitete, erlag er im März 1850 in seiner Heimath einem unheilbaren Herzleiden. —

Der erste im Jahre 1851 erschienene Band von seinem litterarischen Nachlafs enthält aufser dem noch unter seiner eigenen Leitung Gedruckten als theilweise Fortsetzung der Geschichte der homerischen Poesie Abschnitte aus der oben erwähnten Habilitationsschrift und einem Aufsatze „Homer und die Kreophylier" nebst vier Aufsätzen unter dem Titel „Homerische Studien." Das Ganze in dem von den Herausgebern Angefügten nur auch äufserlich zum Abschlufs Gediehenes enthaltend hat in der Zeitschrift für die Oesterreichischen Gymnasien 1851. S. 861—867 von dem Hrn. Prof. G. Curtius, in der Berlinischen Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852. S. 475—478 von dem Hrn. Dir. Gottschick und in dem Litterar. Centralblatt für Deutschland No. 38, S. 630 f. eine anerkennende Beurtheilung gefunden. Diesem zweiten Bande verhiefs Stuhr unter Aeufserungen reicher Liebe zu dem verblichenen Freunde einleitende Worte voraufzusenden, wobei er den Wunsch äufserte, dafs nichts von demjenigen, was in Lauers Papieren gegen ihn gesagt sei, unterdrückt oder gemildert werden möchte. Mit Lebhaftigkeit erwähnte er

Lauers nach seinem Urtheil treffender Vergleichung der Athene und der Valkyrien; er wollte hierüber in der Vorrede sich auslassen neben genauerem Eingehen auf die geschichtliche Verbindung des scandinavischen Nordens mit dem griechischen Reiche und mit Beibringung von Beweisen für ein früheres Bestehen dieser Verbindung, als bisher angenommen worden. Aber wie Lachmann, der die Vorrede zu dem ersten Bande zu schreiben unternommen hatte, folgte auch Stuhr nach Jahresfrist dem voraufgegangenen Freunde. Möchte die litterarische Hinterlassenschaft des edlen und reichbegabten Mannes bald veröffentlicht werden, so weit sie schon jetzt veröffentlicht werden kann. —

Das für diesen zweiten Band von Lauers litterarischem Nachlafs benutzte Material bestand aus einem zu Vorlesungen während des Winterhalbjahres 1847/8 geschriebenen Hefte Lauers, an welches sich reichhaltige Collectaneen lehnten, aus einer besonderen im Auszuge und mit theilweisen Aenderungen in dies Heft aufgenommenen Abhandlung über Athene und zwei während der Vorlesung im Winterhalbjahr 1849/50 nachgeschriebenen zum Theil mit Unterbrechungen bis ziemlich zum Schlufs der Athene, d. h. zum Schlufs der Vorlesung reichenden Heften, für deren bereitwillige Mittheilung den Hrn. Holm aus Lübeck und Botson in Danzig der Herausgeber nicht unterlassen könnte hier seinen Dank abzustatten, wenn nicht die Rücksicht auf das freundschaftlich Verhältnifs, in welchem namentlich der Letztgenannte zu Lauer stand, ihm dies untersagte. Aufser dem

bezeichneten Material waren schriftliche Aufzeichnungen, welche der Herausgeber während mündlicher Mittheilungen Lauers sich gemacht hatte, deshalb mit zu benutzen, weil Lauer bei diesen Mittheilungen manche in den nachgeschriebenen Heften nicht erwähnte Punkte nach seinem Urtheil besser gefafst hatte, als in dem Heft und der erwähnten gröfsern Abhandlung. Ersteres war in der Einleitung und den beiden ersten Kapiteln der Prolegomena fast durchgängig mit Sorgfalt ausgearbeitet, dagegen von hier ab, namentlich aber in dem dritten Hauptabschnitt (die griechische Götterwelt. I.) hauptsächlich andeutungsweise; dasselbe war, jedoch in geringerem Grade, bei der Abhandlung über Athene der Fall. Für den Inhalt gaben, was die Deutungen anlangt, die nachgeschriebenen Hefte oft werthvolle Ergänzungen; auch boten selbst in dieser Beziehung die Collectaneen Manches dar, was aber, weil sie älter waren, nur dann benutzt wurde, wenn es mit dem Uebrigen übereinstimmte. In Betreff der Form durfte der Herausgeber, so sehr es sein Bestreben war auch hierin das Eigenthümliche beizubehalten, sich die kurze sprachliche Ausführung von Gedanken, die häufig nur durch ein oder ein Paar Worte angedeutet waren, oder die Vornahme von Aenderungen nicht versagen. Dies Letztere auch deswegen nicht, weil in dem erwähnten Hauptabschnitte die Anordnung des Stoffes bei der Darstellung der einzelnen Gottheiten einer durchgreifenden Umgestaltung unterworfen werden mufste. Lauer hatte nämlich während der letzten Vorlesung zum Ge-

brauch seiner Zuhörer einen zum Theil erst nach seinem Tode gedruckten, die frühere Anordnung wesentlich ändernden „Grundrifs zu Vorlesungen über ein System der griechischen Mythologie" entworfen, unter Vorbehalt einer späteren Umarbeitung des Heftes nach demselben. Dieser Grundrifs reichte gedruckt bis zur Athene einschliefslich I, b (Herrin der Gewässer) und konnte von da ab für die Darstellung dieser Gottheit aus einem Entwurf mit Zuhülfenahme des von Herrn Dr. Botson nachgeschriebenen Heftes ergänzt werden. Das Folgende blieb in der Anordnung ungeändert, nur dafs die Korybanten, Telchinen u. s. w., welche ursprünglich bei dem Kretischen Zeus im Anschlufs an die Kureten behandelt waren, hierhergenommen wurden, weil an der betreffenden Stelle des Heftes angedeutet war, dafs sie von dort ausgeschieden werden sollten. — Bei all' diesen durch die Verschmelzung und Umordnung des Stoffes und die vorgefundene Form der Bearbeitung desselben gebotenen Aenderungen hat jedoch der Herausgeber es sich zur strengen Pflicht gemacht, das Sachliche von denselben unberührt zu lassen; weder Einschaltungen noch Ausführungen wurden vorgenommen. Auch erschien es in einzelnen Fällen geboten Widersprüche, wie sie in einem allmählig entstandenen Hefte natürlich sind, unausgeglichen zu lassen, wenn nämlich eine Ausgleichung derselben nur möglich war durch Entfernung von Urtheilen, die an ihrer Stelle eine Berechtigung hatten. In dieser Beziehung möge, um ein Beispiel

hervorzuheben, auf den theilweisen Widerspruch hingedeutet werden, der zwischen dem auf S. 75 wie an andern Stellen und dem auf S. 84 über den Character der Erdkulte Gesagten stattfindet. — Wie schwer übrigens bei derartigen Zusammenstellungen die gewissenhafte Befolgung des Gesetzes ist, dafs jede auch die unbedeutendste Ausführung unterbleibe, erhellt von selbst; und es war daher dem Herausgeber lieb, dafs der von Interesse für die Sache erfüllte Neffe Lauers, Herr Cand. med. Stropp, sich um deswillen der Aufgabe unterzog das Heft und die Abhandlung über Athene in Verbindung mit den redactionellen Anordnungen abzuschreiben, weil dies die Nöthigung gab, die Gründe für alle nur irgendwie bedeutungsvollen Anordnungen schriftlich zu entwickeln.

Obgleich in dem Heft von den Erdgottheiten noch in kurzen Skizzen Ge, Rhea, Dione und Aphrodite (Eros) behandelt und die ausfürlichere Darstellung der Hera begonnen war, so erschien es doch angemessener hiervon nichts mehr aufzunehmen. Die Reihenfolge, in welcher die übrigen Erdgottheiten dargestellt werden sollten, giebt eine Skizze in folgender Weise an: *Ἥρα (Εἰλείθυια. Ἥβη (Γανυμήδα, Δία. — Γανυμήδης) Χάρις, Χάριτες. Ὧραι. Μοῖραι* (sie haben grofse Verwandtschaft zu den weisen Frauen, Feen, Nornen.)) *Δημήτηρ (Περσεφόνη (Εὐρώπη. Θέμις. Ἐριννύες (Κῆρ. Ἄτη). Νέμεσις. Ἀδρήστεια. Τύχη)). Ἑστία. Μῆτις. Μνημοσύνη. Μαῖα. Εὐρυνόμη* u. A.

Von Heroinen, die ursprünglich Erdgottheiten waren, gehören hierher, aufser Jo (s. Hera) Dia u. A. früher zu erwähnenden: Danae, Niobe, Semele, Alkmene, Leda und viele Andere, deren Betrachtung jedoch der Heroologie mehr ansteht, als der Mythologie, weil diese Heroinen nur als solche, nicht mehr als Göttinnen, Bedeutung haben. [Vergleiche über die Umwandlung von Mythen in Sagen Lauers Geschichte der homer. Poesie p. 131 sqq.] — *Πλούτων*, *Ἅιδης* ff. (*Πλοῦτος*. *Ἄδμητος*) *Διόνυσος*. *Θάνατος*. *Χάρων*. *Κέρβερος*. Die Inseln der Seligen. Der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Mysterien. Theologische Spekulation. Untergang und Fortleben des Heidenthums. — Die Skizze für die in zweiter Stelle zu behandelnden Wassergottheiten war nicht in gleichem Grade festgestellt; für diese wie für die Erdgötter waren indefs die Collectaneen in derselben Vollständigkeit vorhanden, wie für die Himmelsgötter.

Auch in diesem ersten Theil der griechischen Götterwelt liefsen mehrere Abschnitte sich nur in einer Skizze geben. Zunächst im zweiten Kapitel der Einleitung, die Litteratur der griechischen Mythologie, über welche sich zwar noch besondere aber nur Theile betreffende Ausarbeitungen vorfanden. Das hier Gegebene ist wörtlich dem Grundrifs entlehnt. Dasselbe ist der Fall mit dem ersten Kapitel des besondern Theils der Prolegomena (S. 118), von welchem ebenfalls nur Bruchstücke vorhanden waren. Die Unterabtheilung dieses

Kapitels „das Land der Griechen" veranlafst zu der Erwähnung, dafs Lauer eine Geographie zur Mythologie vermifste, in welcher der Character der Natur von Seiten ihres Einflusses auf die Erzeugung heidnisch-religiöser Vorstellungen genau dargelegt würde. Zur Erweiterung dieser Andeutung diene das von Lauer über den Character des Aegyptischen Landes Zusammengestellte. — Die Vorträge über die Sonnen- und Mondgötter waren in den nachgeschriebenen Heften nur mit starken Unterbrechungen aufgezeichnet, weshalb viele Partien fast nur nach der Skizze des Grundrisses gegeben werden konnten. Aber diese und andere Lücken in dem vorhandenen Material durften den Herausgeber nicht bestimmen, den Entschlufs zur Veröffentlichung des in diesem Bande Enthaltenen aufzugeben. Denn zu dem Wunsche des verblichenen Freundes gesellte sich die freudige Ueberzeugung, dafs auch diese zu Trümmern gewordenen Anfänge eines grofsen Baues Zeugnifs ablegen würden von dem tiefen und klaren Geiste ihres Urhebers. Es mufs freilich als die Sache Anderer betrachtet werden über den wissenschaftlichen Werth dieses Bruchstückes von einem System der griechischen Mythologie ein öffentliches Urtheil abzugeben; dennoch aber vermag der Unterzeichnete nicht die Meinung zurückzuhalten, dafs sowohl die Anlage dieses auf einfachen und naturgemäfsen Prinzipien beruhenden Systems als von der begonnenen Ausführung desselben die ersten Ka-

pitel der Prolegomena und in der griechischen Mythologie besonders die Darstellung der Athene und der Wolkendämonen theils Anregendes, theils wesentlich Neues und Treffliches geben.

Berlin am 20. December 1852.

Hermann Wichmann.

Inhaltsverzeichniss.

System der griechischen Mythologie.

Prolegomena und erster Theil der griech. Götterwelt.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Ueber das Studium der griechischen Mythologie.

1. Begriff der griechischen Mythologie.

Die griechische Mythologie, als wissenschaftliche Disciplin genommen, ist, in ihrer weitesten Bedeutung, die Lehre von dem religiösen Leben der Griechen. Sie umfafst daher die drei Richtungen, nach welchen sich alles religiöse Leben offenbart, folglich auch das griechische: Glaube (Dogmatik), Kultus (Symbolik), sittliches Leben (Moral). Unsrer Kirchengeschichte würde eine Geschichte der griechischen Religion entsprechen, welche Ursprung, Ausbildung und Untergang dieser Religion, so wie ihre theilweise Fortdauer im Christenthume zu behandeln hätte. — Im engern Sinne aber versteht man unter griechischer Mythologie nur die erste Richtung, die Lehre vom griechischen Glauben oder von den griechischen Mythen (griechische Dogmatik). Mit dieser Mythologie im engern Sinne haben wir es hier zu thun.

Die zweite Richtung (Kultus, Symbolik) behandeln die Religionsalterthümer, die erst in neuster Zeit wieder bearbeitet sind; die dritte Richtung (sittliches Leben, Moral) ist bisher noch ganz unberücksichtigt geblieben, und ein System der griechischen Moral gehört zu den *piis desideriis*.

Da der Stoff der griechischen Mythologie ein historisch gegebener ist, so kann sie selbst, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist, nur eine historische Wissenschaft sein. Ich sage „wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist;" denn es giebt Viele, die alles Ernstes bezweifeln, dafs die griechische Mythologie einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sei. Und man kann auch wirklich nicht leugnen, dafs dieser Zweifel den Schein für sich hat, sehr begründet zu sein. Denn wenn man sieht, wie die griechische Mythologie so lange schon und in so unzähligen Werken ohne Prinzipien und ohne systematische Form behandelt worden ist, so kann man allerdings wohl zu dem Glauben veranlafst werden, es habe mit ihr dieselbe Bewandtnifs, wie mit den griechischen Privatalterthümern, die noch nicht wissenschaftlicher Behandlung sich haben fügen wollen, und von denen ihr neuster Bearbeiter W. A. Becker in der Vorrede zum Charicles p. XIII. ausdrücklich erklärt, dafs er sie auch einer systematischen Behandlung für durchaus unfähig halte. — Und wäre es so, liefse die griechische Mythologie keine auf bestimmten Principien basierte Darstellung zu, dann dürfte sie auch nicht zum Gegenstande akademischer Vorlesungen gemacht werden. Aber einerseits darf man doch den Unverstand und die Willkühr, womit Einzelne einen Gegenstand behandeln, nicht diesem selbst zum Vorwurfe machen; andrerseits haben die Schriften von O. Müller, Welcker u. A., namentlich aber die von Stuhr hinlänglich gezeigt, dafs die Mythen wissenschaftlich behandelt und gedeutet werden können. Und wie sollten sie auch nicht? Die grie-

chische Mythologie trägt alle Charaktere historischer Wissenschaft an sich: sie läfst sich in ihrer Entstehung als auf allgemeinen Principien beruhend, in ihrer formellen Erscheinung als nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwickelung verlaufend, in ihrer materiellen Erscheinung als ein systematischer Gliederung und Darstellung fähiges Ganze erkennen. Diese Vorlesungen werden versuchen, durch sich selbst den Beweis hierfür zu liefern.

Ist die griechische Mythologie somit die Wissenschaft des griechischen Glaubens, so hat sie damit unmittelbar die Möglichkeit und Berechtigung, zu den akademischen Lehrobjekten gezählt zu werden. Ihre Nothwendigkeit hat sie auch von anderer Seite. — Was schon der Name besagt, ergiebt sich unten.

2. Wichtigkeit ihres Studiums.

Ein Blick auf die mythologische Litteratur, sollte man meinen, könne allein hinreichen, von der Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie zu überzeugen. Nicht allein, dafs Jahr aus Jahr ein eine Menge von Schriften darüber erscheinen, von denen jede einem längst gefühlten Bedürfnisse abhelfen will; sondern wir besitzen auch eine grofse Menge von Büchern, welche darauf berechnet sind, in den verschiedensten Formen für die verschiedensten Klassen der menschlichen Gesellschaft die griechische Mythologie pafsrecht zu machen. Wir haben „Briefe über die griechische Mythologie" [1]) eine „griechische Mythologie für Dilettanten" [2]), „für Kunstliebhaber" [3]) sogar eine „griechische

---

[1]) Von Demoustier, G. A. Dietl, Caroline von la Motte Fouqué u. A.

[2]) Versuch einer griechischen Mythologie für Dilettanten. London 1805. 8.

[3]) Rambach, Abrifs oder Darstellung einer Mythologie für Kunstliebhaber. 2. Thl. 8. Berlin 1796, 97.

Mythologie für Kinder"[4]). Indefs wollen wir es doch nicht so machen, wie Jener, der das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der Kirchen beweisen wollte. Für uns hat die grofse Rührigkeit, die auf dem Gebiete der mythologischen Litteratur geherrscht hat und noch herrscht, keine weitere Beweiskraft; im Gegentheil wäre sie eher geeignet, von der Beschäftigung mit der griechischen Mythologie abzuschrecken. Was sie uns wichtig macht, sind ganz andere Rücksichten. Erstens die, dafs sie eine Wissenschaft ist und als solche gleich allen andern unsre Aufmerksamkeit verdient. Und das um so mehr, als dieses Studium trotz, vielleicht grade wegen der vielen ihm gewidmeten Bücher noch sehr im Argen liegt, namentlich im Vergleich zu den übrigen Disciplinen der klassischen Alterthumsforschung. Sodann aber ist das Studium der griechischen Mythologie wichtig wegen der grofsen Bedeutung, die es für andere Wissenschaften hat. Und zwar

1) Für die Alterthumsforschung selbst. Wenn diese sich die Aufgabe stellt, das Alterthum nach allen seinen Richtungen zu begreifen, so darf sie natürlich Eine Seite nicht unberücksichtigt lassen, am wenigsten eine solche, die von der allergröfsten Bedeutung für das antike Leben ist. Es war aber bei den Griechen — wie überall — die Religion die Basis ihres gesammten Lebens, des politischen sowohl als des socialen, dergestalt dafs kein Theil des griechischen Alterthums, weder des in Worten noch des in sinnlichen Formen zu uns redenden, ohne genaue Kenntnifs der Mythologie erschöpfend verstanden werden kann.[5]) Der

---

[4]) Blanchard, Mythologie de la jeunesse. Paris 1809. 2 Bde. mit Kupfern.

[5]) Vgl. O. Müller, Prolegg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825. 8. p. 206 sq. Daher auch mit Recht die Beschäftigung mit Mythologie den Schulen neuerdings wieder empfoh-

ganze griechische Staat wurzelte in der Religion oder wurde von ihr durchzogen[6]; fast keine irgend bedeutsame Handlung des Privatlebens war ohne Betheiligung der Religion[7]; alle Poesie hatte ihre letzten Wurzeln in der Religion und ihre hauptsächlichste Stelle an den Götterfesten[8]; die Wissenschaft ist von Priestern gepflegt und aus Tempeln her-

---

len ist: F. Winiewsky, Ueber die Behandlung der Religion der Alten auf Gelehrten-Schulen. Münster 1841.

[6]) Vgl. C. Fr. Hermann Staatsalterthümer ed. III. §. 5; 10; 11 sqq. 74; 100; 105, 12; 113, 6; 115, 10; 127, 1; 129, 1; u. a. C. G. Haupt de necessitudine quae apud Graecos inter res sacras et civiles intercessit (Quaest. Aeschyl. Spec. II. Lips. 1829. 8. p. 100 sqq.) A. Zambelli, Da quali causa derivò l'influenza politica delle religione antiche? Prima causa: le divinazione (giornale dell' Instit. Lombardo e Biblioteca Italiana. 1844. Fasc. XXVI. p. 169—191). — Der politische Einflufs der Orakel ist bekannt, namentlich der des delphischen (Citate bei Hermann, Staatsalterthümer §. 23, 17. gottesd. Alterth. §. 5, 7 und §. 40). — Hieher kann man auch den Einflufs der Gottheiten auf die Ortsnamen rechnen, worüber Panofka in den Schriften der Akademie zu Berlin 1840 p. 333—382. und 1841 p. 81—107 handelt. — E. S. des rapports du droit et de la religion dans le monde ancien (Bibl. univ. de Genève. 1844. Juli. p. 5—43) vgl. die Asyle. Ueber die Amphiktyonien, Bode, Gesch. der epischen Dichtk. p. 217 not.

[7]) z. B. Ehe, Geburt, Begräbnifs, Reise u. s. w.

[8]) Die älteste Gattung der Poesie, lyrisches Epos, steht in innigster und unmittelbarer Beziehung zur Religion, O. Müller L. G. I, 26 sqq. vgl. Stich, Ueber den religiösen Charakter der griechischen Dichtung und die Weltalter der Poesie. Bamberg 1847.

Epos: Vortrag an den Götterfesten. Hymnen.

Lyrik: Vgl. Bode, Geschichte der lyrischen Dichtkunst der Hellenen. Bd. I. Leipzig 1838. 8. Bd. II. Bernhardy, L. G. II. 407 sqq., 419 sqq., 438 sqq., 447 sqq., 465 sqq.

Drama: Citate bei Hermann gottesd. Alterthüm. §. 29, 20. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur I. Bernhardy II. 559 sqq.

Musik und Tanz, die Genossen der Poesie und Diener der Religion: Hermann a. a. O. §. 29. Bernhardy II, 419 sqq.

vorgegangen[9]); die Kunst endlich hat im Dienste der Religion ihre schönsten, ewigen Triumphe gefeiert[10]).

2) Für die Theologie[11]). Es ist merkwürdig, wie wenig sich unsre Theologen mit den klassischen Religionen beschäftigen, auf deren Trümmern doch das Christenthum seine erste Stätte sich bereitete. Schon dies geschichtlich gegebene Verhältnifs sollte hinreichen, den Blick der Theo-

---

[9]) Dies gilt besonders von der Medizin (E. P. A. Gauthier, Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples de l'antiquité. Paris und Lyon 1844. 8. vgl. A. Maury in der Revue philol. Paris 1845. p. 446—454. E. Curtius, Ueber Asklepiosheiligthümer und die damit verbundenen Kurörter des alten Griechenlands, Archäol. Zeitung 1845. No. 4. Panofka, s. unter Asklepios) und den Naturwissenschaften (vgl. Beckmann, de hist. veter. nat. cp. 5. Geschichte der Erfindungen Bd. II, 3. p. 364. Münter, Religion der Carthager p. 66). Doch fand auch die Geschichte in der Religion ihre Fürsorgerin, indem in den Tempeln nicht blos chronologische Verzeichnisse (z. B. in Argos eines der Herapriesterinnen, Hellanic. fragm. ed. Sturz p. 79, Müller p. XXVII), sondern hin und wieder auch, wie es scheint, eine Art von Archiven sich vorfanden.

[10]) Petersen zur Geschichte der Religion und Kunst bei den Griechen. Hamburg 1845. 4. (1. In welchem Verhältnifs zur Religion entwickelten sich die bildenden Künste? — 2. Welche Eigenthümlichkeit der Religion hat die bildenden Künste der Vollendung entgegengeführt? vgl. Witzschel, Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XLVI, 3. p. 271—280). David, Recherches sur l'art statuaire chez les anciens et chez les modernes. Paris 1805. p. 92 sq. Böttiger, Andeutungen zur Archäologie. Dresden 1806. p. 154 sqq. Jacobs, Verm. Schriften, Bd. III. p. 439 sqq. (Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken). Heyne, de auctoribus formarum, quibus dii in priscis artis operibus effícti sunt (comment. Acad. Gotting. Tom. VIII.) vgl. Hermann, gottesd. Alterth. §. 6. Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XL. 3. p. 346 sq. Schäffer, Ueber die christlichen Kunstideale, verglichen mit denen der alten Völker. Ratibor 1848. 4. 16. S. Prgr.

[11]) Vgl. Fichte, Aphorismen über die Zukunft der Theologie in ihrem Verhältnifs zur Spekulation und Mythologie (in seiner Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie. 1839. Bd. III, 2. p. 199. 285).

logen auf die griechische Mythologie zu lenken. Warum ist sie dem Christenthum gewichen und warum hat sie ihm so lange widerstanden (wie z. B. der Kultus der Kybele)? Diese, für die Kirchengeschichte nicht blos, sondern für die ganze Wissenschaft des Christenthums ungemein wichtige Fragen können nur beantwortet werden aus einer genauen Kenntnifs der griechischen Mythologie. — Weit mehr noch aber wird der Theologe auf die heidnischen Religionen, besonders die griechische, hingewiesen durch die Unmöglichkeit, das Wesen des Christenthums zu erkennen, wenn er seinen Standpunkt nicht über demselben nimmt, es im Gegensatze zu den übrigen Formen des religiösen Bewufstseins betrachtet und in seiner Gattungsgleichheit mit andern Arten des religiösen Lebens. Dies ist von den einsichtsvollern Theologen — ich nenne nur Schleiermacher und Nitzsch[12]) — sehr wohl bemerkt worden, ohne dafs sie jedoch bis jetzt mit ihrer Anmahnung Gehör gefunden hätten. Es findet jetzt vielmehr grade das Gegentheil von dem statt, was vor dreihundert Jahren war. Damals und bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren die Theologen sehr eifrige, ja fast die einzigen Mythologen; und wenn sich zwar nicht leugnen läfst, dafs ihre Beschäftigung mit der griechischen Mythologie dieser wenig Nutzen gebracht hat, sie durch das Bestreben, Vergleichungen zwischen griechischen Mythen und Erzählungen des Alten Testaments herzustellen, die griechische Religion als eine allmählige Verkümmerung der durch Gott dem Moses gemachten Offenbarungen zu erweisen, viel Verwirrung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie angerichtet haben (Phrixos oder Iphigenie gleich Isaac, Achill gleich Christus): so darf ihnen dessenungeachtet

[12]) Schleiermacher, der christl. Glaube. II. Aufl. Berlin 1830. I, p. 42 sqq. Nitzsch, System der christlichen Lehre ed. V. Bonn 1844. 8. §. 5.

doch unsere Anerkennung nicht versagt werden, weil sie, obschon befangen in den beschränkten Ansichten damaliger Dogmatik und durch sie zu unrichtiger Methode verleitet, mit Takt erkannten, dafs Heidenthum und Christenthum, in wiefern nemlich beide sich unter den allgemeinen Begriff der Religion subsumiren, eine, freilich nicht äufserliche Verwandtschaft, haben, und demnach das Studium der Mythologie mit dem der Theologie verbunden werden müsse [13]). — Namentlich aber in unserer Zeit ist das Studium der griechischen Mythologie für den Theologen von der gröfsten Bedeutsamkeit. Der Zeit, in welcher ein namhafter Theolog in Neander's Denkwürdigkeiten [14]), das griechische Heidenthum für eine Ausgeburt tiefer Verdorbenheit, niedrigster Entsittlichung ohne Widerspruch erklären durfte, ist eine andere gefolgt, die mit Geist, Schärfe und Gelehrsamkeit das Christenthum mythisch zu machen und zugleich mit dem Heidenthume als einen anthropologischen Traum zu erweisen sucht. Diesen Angriffen auf das Christenthum kann wissenschaftlich der Theologe nur widerstehen, wenn er sich in das Heidenthum selbst vertieft und sich dadurch klar wird über den Unterschied, der zwischen Heidenthum und Christenthum besteht. So lange dieser Unterschied nicht deutlich erkannt und dargelegt ist, werden sich christliche Theologen und unchristliche Anthropologen unversöhnt und unbesiegt gegenüberstehen.

3) Für die Geschichtsforschung. Dafs auf dem Gebiete der griechischen Geschichte ohne Kenntnifs der

---

[13]) Vgl. Note 12 und P. F. Stuhr, das Verhältnifs der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie. Berlin 1842. 8.

[14]) Aug. Neanders Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin 1823. Bd. I.: Ueber das Wesen und den sittlichen Einflufs des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.

Mythologie in vielen Theilen nichts anzufangen sei, ist Jedem bekannt, der sich mit griechischer Geschichte beschäftigt oder auch nur einen Blick in die Schriften O. Müllers gethan hat. Die griechische Geschichte beginnt nicht blos, wie alle Geschichte, ganz mythisch, sondern sie ist mit mythischen Elementen fast bis auf die Perserkriege so durchzogen, dafs, wer eine wahrhafte Kenntnifs des wirklich Geschehenen erwerben will, dies nicht anders kann, als indem er sich eine wahrhafte Kenntnifs des Mythischen erwirbt und so zur Unterscheidung beider miteinander verflochtenen Elemente befähigt. Eine Unterscheidung, die keineswegs so leicht ist, als man denken sollte[15]. Wie wäre sonst ein Professor N. N. darauf gekommen, den Herakles für den Anführer einer schwarzen Schaar, für einen Parteigänger, der sich der Sache eines jeden Unterdrückten angenommen, zu erklären? Oder umgekehrt: wie hätten Andere behaupten können, die ganze griechische Geschichte bis lange nach den Olympiaden seien nur mythische Träume? z. B. der trojanische Krieg kein wirklicher Krieg, sondern mythische Darstellung der Zustände und Veränderungen der troischen Ebene, ihre Ueberschwemmung durch den Skamandros u. s. w.

Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, von dem aus das Studium der griechischen Mythologie dem Historiker wichtig erscheinen mufs. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat sich die Wissenschaft von verschiedenen Gebieten aus der Frage über die Urgeschichte der Menschheit bemächtigt. Die grofsen, damals angeregten, Untersuchungen über den Ursprung der Staaten, der Sprache, des Menschengeschlechts und seiner Verbreitung über die Erde, sind seitdem sehr umfassend fortgeführt worden, na-

---

[15]) Löbell, Weltgeschichte in Umrissen und Ausführungen. Leipzig 1846. Bd. I, 51 sq. vgl. O. Müller Prolegg. p. 215 sqq.

vorgegangen[9]; die Kunst endlich hat im Dienste der Religion ihre schönsten, ewigen Triumphe gefeiert[10]).

2) Für die Theologie[11]). Es ist merkwürdig, wie wenig sich unsre Theologen mit den klassischen Religionen beschäftigen, auf deren Trümmern doch das Christenthum seine erste Stätte sich bereitete. Schon dies geschichtlich gegebene Verhältniſs sollte hinreichen, den Blick der Theo-

---

[9]) Dies gilt besonders von der Medizin (E. P. A. Gauthier, Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples de l'antiquité. Paris und Lyon 1844. 8. vgl. A. Maury in der Revue philol. Paris 1845. p. 446—454. E. Curtius, Ueber Asklepiosheiligthümer und die damit verbundenen Kurörter des alten Griechenlands, Archäol. Zeitung 1845. No. 4. Panofka, s. unter Asklepios) und den Naturwissenschaften (vgl. Beckmann, de hist. veter. nat. cp. 5. Geschichte der Erfindungen Bd. II, 3. p. 364. Münter, Religion der Carthager p. 66). Doch fand auch die Geschichte in der Religion ihre Fürsorgerin, indem in den Tempeln nicht blos chronologische Verzeichnisse (z. B. in Argos eines der Herapriesterinnen, Hellanic. fragm. ed. Sturz p. 79, Müller p. XXVII), sondern hin und wieder auch, wie es scheint, eine Art von Archiven sich vorfanden.

[10]) Petersen zur Geschichte der Religion und Kunst bei den Griechen. Hamburg 1845. 4. (1. In welchem Verhältniſs zur Religion entwickelten sich die bildenden Künste? —. 2. Welche Eigenthümlichkeit der Religion hat die bildenden Künste der Vollendung entgegengeführt? vgl. Witzschel, Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XLVI, 3. p. 271—280). David, Recherches sur l'art statuaire chez les anciens et chez les modernes. Paris 1805. p. 92 sq. Böttiger, Andeutungen zur Archäologie. Dresden 1806. p. 154 sqq. Jacobs, Verm. Schriften, Bd. III. p. 439 sqq. (Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken). Heyne, de auctoribus formarum, quibus dii in priscis artis operibus efficti sunt (comment. Acad. Gotting. Tom. VIII.) vgl. Hermann, gottesd. Alterth. §. 6. Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XL. 3. p. 346 sq. Schäffer, Ueber die christlichen Kunstideale, verglichen mit denen der alten Völker. Ratibor 1848. 4. 16. S. Prgr.

[11]) Vgl. Fichte, Aphorismen über die Zukunft der Theologie in ihrem Verhältniſs zur Spekulation und Mythologie (in seiner Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie. 1839. Bd. III, 2. p. 199. 285).

logen auf die griechische Mythologie zu lenken. Warum ist sie dem Christenthum gewichen und warum hat sie ihm so lange widerstanden (wie z. B. der Kultus der Kybele)? Diese, für die Kirchengeschichte nicht blos, sondern für die ganze Wissenschaft des Christenthums ungemein wichtige Fragen können nur beantwortet werden aus einer genauen Kenntnifs der griechischen Mythologie. — Weit mehr noch aber wird der Theologe auf die heidnischen Religionen, besonders die griechische, hingewiesen durch die Unmöglichkeit, das Wesen des Christenthums zu erkennen, wenn er seinen Standpunkt nicht über demselben nimmt, es im Gegensatze zu den übrigen Formen des religiösen Bewufstseins betrachtet und in seiner Gattungsgleichheit mit andern Arten des religiösen Lebens. Dies ist von den einsichtsvollern Theologen — ich nenne nur Schleiermacher und Nitzsch [12]) — sehr wohl bemerkt worden, ohne dafs sie jedoch bis jetzt mit ihrer Anmahnung Gehör gefunden hätten. Es findet jetzt vielmehr grade das Gegentheil von dem statt, was vor dreihundert Jahren war. Damals und bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren die Theologen sehr eifrige, ja fast die einzigen Mythologen; und wenn sich zwar nicht leugnen läfst, dafs ihre Beschäftigung mit der griechischen Mythologie dieser wenig Nutzen gebracht hat, sie durch das Bestreben, Vergleichungen zwischen griechischen Mythen und Erzählungen des Alten Testaments herzustellen, die griechische Religion als eine allmählige Verkümmerung der durch Gott dem Moses gemachten Offenbarungen zu erweisen, viel Verwirrung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie angerichtet haben (Phrixos oder Iphigenie gleich Isaac, Achill gleich Christus): so darf ihnen dessenungeachtet

[12]) Schleiermacher, der christl. Glaube. II. Aufl. Berlin 1830. I, p. 42 sqq. Nitzsch, System der christlichen Lehre ed. V. Bonn 1844. 8. §. 5.

doch unsere Anerkennung nicht versagt werden, weil sie, obschon befangen in den beschränkten Ansichten damaliger Dogmatik und durch sie zu unrichtiger Methode verleitet, mit Takt erkannten, dafs Heidenthum und Christenthum, in wiefern nemlich beide sich unter den allgemeinen Begriff der Religion subsumiren, eine, freilich nicht äufserliche Verwandtschaft, haben, und demnach das Studium der Mythologie mit dem der Theologie verbunden werden müsse [13]. — Namentlich aber in unserer Zeit ist das Studium der griechischen Mythologie für den Theologen von der gröfsten Bedeutsamkeit. Der Zeit, in welcher ein namhafter Theolog in Neander's Denkwürdigkeiten [14]), das griechische Heidenthum für eine Ausgeburt tiefer Verdorbenheit, niedrigster Entsittlichung ohne Widerspruch erklären durfte, ist eine andere gefolgt, die mit Geist, Schärfe und Gelehrsamkeit das Christenthum mythisch zu machen und zugleich mit dem Heidenthume als einen anthropologischen Traum zu erweisen sucht. Diesen Angriffen auf das Christenthum kann wissenschaftlich der Theologe nur widerstehen, wenn er sich in das Heidenthum selbst vertieft und sich dadurch klar wird über den Unterschied, der zwischen Heidenthum und Christenthum besteht. So lange dieser Unterschied nicht deutlich erkannt und dargelegt ist, werden sich christliche Theologen und unchristliche Anthropologen unversöhnt und unbesiegt gegenüberstehen.

3) Für die Geschichtsforschung. Dafs auf dem Gebiete der griechischen Geschichte ohne Kenntnifs der

---

[13]) Vgl. Note 12 und P. F. Stuhr, das Verhältnifs der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie. Berlin 1842. 8.

[14]) Aug. Neanders Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin 1823. Bd. I.: Ueber das Wesen und den sittlichen Einflufs des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.

Mythologie in vielen Theilen nichts anzufangen sei, ist Jedem bekannt, der sich mit griechischer Geschichte beschäftigt oder auch nur einen Blick in die Schriften O. Müllers gethan hat. Die griechische Geschichte beginnt nicht blos, wie alle Geschichte, ganz mythisch, sondern sie ist mit mythischen Elementen fast bis auf die Perserkriege so durchzogen, dafs, wer eine wahrhafte Kenntnifs des wirklich Geschehenen erwerben will, dies nicht anders kann, als indem er sich eine wahrhafte Kenntnifs des Mythischen erwirbt und so zur Unterscheidung beider miteinander verflochtenen Elemente befähigt. Eine Unterscheidung, die keineswegs so leicht ist, als man denken sollte [15]). Wie wäre sonst ein Professor N. N. darauf gekommen, den Herakles für den Anführer einer schwarzen Schaar, für einen Parteigänger, der sich der Sache eines jeden Unterdrückten angenommen, zu erklären? Oder umgekehrt: wie hätten Andere behaupten können, die ganze griechische Geschichte bis lange nach den Olympiaden seien nur mythische Träume? z. B. der trojanische Krieg kein wirklicher Krieg, sondern mythische Darstellung der Zustände und Veränderungen der troischen Ebene, ihre Ueberschwemmung durch den Skamandros u. s. w.

Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, von dem aus das Studium der griechischen Mythologie dem Historiker wichtig erscheinen mufs. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat sich die Wissenschaft von verschiedenen Gebieten aus der Frage über die Urgeschichte der Menschheit bemächtigt. Die grofsen, damals angeregten, Untersuchungen über den Ursprung der Staaten, der Sprache, des Menschengeschlechts und seiner Verbreitung über die Erde, sind seitdem sehr umfassend fortgeführt worden, na-

---

[15]) Löbell, Weltgeschichte in Umrissen und Ausführungen. Leipzig 1846. Bd. I, 51 sq. vgl. O. Müller Prolegg. p. 215 sqq.

mentlich durch die vergleichende Sprachforschung [16]. Aufser der Sprache aber giebt es für die Erkenntnifs jener Urzeit nur noch eine Quelle: die Mythologie. Die Mythologie ist, neben der Sprache, die älteste Produktion des menschlichen Geistes und gleich ihr so geartet, dafs sie, trotz aller Abwandlungen und Fortbildungen, einen gewissen granitnen Kern bewahrt, der, ewig sich selbst gleich, sich durch das ganze Leben eines Volkes hindurch erhält. Dieser Kern ist das Erbtheil der betreffenden Völker aus ihrer Urzeit und giebt Aufschlufs über den Urzustand des bezüglichen Völkerkomplexes, ev. der Menschheit. Ich will nicht sagen, dafs der Mythologe auf Erkennen dieses Kerns sein Hauptaugenmerk richten müsse; aber jedenfalls mufs er ihn beachten, theils weil es an und für sich wichtig ist, theils, wie gesagt, für den Geschichtsforscher von grofser Bedeutung. Ich werde späterhin noch einiges Nähere hierüber bemerken.

4) Für die Philosophie scheint die Mythologie am wenigsten Interesse zu haben. Sie scheinen wie Glauben und Wissen sogar einander gegenüber zu stehen. Indefs abgesehen davon, dafs die Religionsphilosophie einer genauen Kenntnifs aller Religionsformen, also auch der griechischen, bedarf, ist es für die Geschichte der Philosophie durchaus nothwendig, eine Einsicht in die religiösen Zustände bei den Griechen zu haben. Denn wie die eigentliche Philosophie erst ein Kind des griechischen Geistes ist, so ist wiederum die griechische Philosophie aus der Religion hervorgewachsen und hat sich zuerst als theologische Spekulation offenbart. Wer kann die Lehren des Pythagoras bis in ihre letzten Gründe verstehen; wer die phantastischen Kombina-

---

[16]) Man vgl. statt weiterm Kuhn, Zur ältesten Geschichte der indogerm. Völker. Berlin 1845. 4. 18 S.

tionen der Neuplatoniker, ohne Rücksicht auf die religiösen Ideen, die mythischen Vorstellungen zu nehmen, unter deren Einfluſs jene Philosophien entstanden? —

Ich schlieſse diese Bemerkungen über die Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie, obgleich sie sich noch weiter führen lieſsen [17]). Am liebsten wäre ich ihrer überhoben gewesen. Allein ich sehe, daſs man gegen die griechische Mythologie sehr gleichgültig ist, nicht aus Apathie, sondern aus dem unbegründeten Vorurtheile, daſs die Beschäftigung mit ihr durchaus irrelevant sei.

3. Schwierigkeit ihres Studiums.

Bei aller Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie darf man doch nicht die Schwierigkeiten übersehen, mit welchen dasselbe verbunden ist. Der unermeſsliche Stoff sehr zerstreut und fragmentarisch; die Schriften, die ihn überliefern, lückenhaft, verderbt; der Stoff selbst durch eine mühsame Kritik zu sichten und zu verbinden.

Macht so schon das Herbeischaffen, Sichten und Verbinden des mythologischen Materials groſse Schwierigkeiten, so steigern sich dieselben bedeutend, sobald wir nach dem geistigen Inhalte fragen, der in dieser mythischen Hülle sich niedergelegt hat. Denn der auf uns gekommene mythologische Stoff bleibt im Allgemeinen doch stets derselbe, wenn er auch im Laufe der Zeit durch die Fortschritte der Interpretation und Kritik sich im Einzelnen modificiert oder durch neuentdeckte Quellen hier und da anwächst. Und so kann, weil sich der Stoff bis auf einen gewissen Grad

---

[17]) Cholevius, Von der Einführung der antiken Mythologie in die Poesie der Deutschen; eine geschichtliche Uebersicht. Königsberg 1843. 4. 24 S. Progr. — Just. Henr. Rümker, diss. de mythologiae Deorum gentilium abusu in poesi christiana. Lips. 1709. 4. — Acta Erudit. 1693. p. 149.

mit objektiver Sicherheit zusammenbringen läſst, der Fleiſs der Vergangenheit uns bei unsern mythologischen Studien Erleichterung und Nutzen verschaffen. Aber die Belebung dieses Stoffes, die Deutung der Mythen, ist sowohl in frühern Jahrhunderten als in unserer Zeit so oft von falschen Principien aus unternommen, so sehr von ungehörigen Einflüssen, beschränkten und vorgefaſsten Meinungen, nicht selten von reinen Zufälligkeiten bestimmt worden, daſs von einem eigentlichen Vortheile, der aus den Deutungen früherer Mythologen für uns zu gewinnen wäre, nur sehr bedingt die Rede sein kann. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, daſs ein System der gr. Mythologie, eine Behandlung dieser Disciplin nach wissenschaftlichen Grundsätzen bis jetzt noch zu den frommen Wünschen gehört.

Jedoch diese Schwierigkeiten aus frühern Deutungen der Mythen sind nur zufällige. Man kann sich ihrer entledigen, wenn man die ältern Behandlungen der griechischen Mythologie bei Seite läſst. Und dies zu thun möchte ich allen Denen rathen, die griechische Mythologie studieren und verstehen lernen wollen. Welcher Männer Schriften ich davon ausnehme, will ich später angeben. Hier mache ich noch auf andere Schwierigkeiten aufmerksam, die sich jedem Einzelnen mehr oder weniger entgegenstellen: es sind die Schwierigkeiten, die in der geistigen Individualität jedes Einzelnen beruhen.

Man muſs nämlich von der Mythologie nicht glauben, daſs ein Jeder, der sich mit ihr beschäftigt, nun auch im Stande sei, sie zu verstehen, oder gar zu ihrer Aufhellung beizutragen[18]). Dies ist ein Irrthum, der eine Menge höchst unbrauchbarer Schriften hervorgebracht hat. Die Mythologie verlangt, wie jede andere Wissenschaft, eine gewisse Wahl-

---

[18]) O. Müller, Prolegg. p. 293.

verwandtschaft des Subjekts mit ihr; nur wo diese stattfindet, offenbart sie sich dem forschenden Geiste. Nicht Alle sind befähigt zur Mathematik oder Philosophie oder zu Sprachstudien und naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Ebenso wenig reicht das Sich-mit-Mythologie-beschäftigen-wollen und wirklich beschäftigen aus, um diese Beschäftigung zu einer erspriefslichen zu machen. Mag Jemand noch so viel Generalbafs studieren, sobald er nicht Melodien im Kopfe hat, wird er nie ein Komponist werden; und ein Mythenforscher kann alle Einzelheiten der griechischen Mythologie kennen und mufs davor, wie vor einem Räthsel stehen, wenn der Inhalt dieser mythischen Formen nicht schon in seinem Geiste lebt. Es fragt sich, welche Qualifikation der wahre Mythenforscher haben müsse? a) Lebendiges Naturgefühl, d. h. die Fähigkeit poetischer Auffassung der Natur oder vielmehr die Fähigkeit des Wiederempfindens einer solchen Auffassung (Welcker, theilweise Forchhammer). b) Historischen Sinn, um das Verhältnifs einzelner Mythen und Sagen zur Geschichte und auch der ganzen Mythologie zur Nationalgeschichte richtig erkennen und beurtheilen zu können (Stuhr, O. Müller). c) Grofse kritische Nüchternheit, obgleich damit nicht eine solche gemeint ist, wie sie J. H. Vofs besafs, aber eine solche, wie sie Creuzern fehlte. — Diese drei Eigenschaften sind es, welche ein Mythenforscher besitzen mufs; die erste, um den Ursprung, die zweite um die formelle Erscheinung, die dritte um die materielle Erscheinung der Mythen zu ergründen. Ihre Verschiedenartigkeit macht freilich ihre Vereinigung in Einer Person zu etwas, das nicht überall und in Jedem sich vorfindet. Z. B. O. Müller hatte b + c, aber nicht a; Stuhr a + b, weniger c; Welcker a in hohem Grade, weniger b + c; Lobeck c, aber nicht so a + b.

Gleichwohl mufs man sich hierdurch nicht abschrecken

lassen von der Beschäftigung mit der Mythologie. Wer nicht selbstständige Forschungen zu machen bezweckt, der bedarf der zweiten und dritten Eigenschaft weniger; nur die erste ist unter allen Umständen unerläſslich. Wir verlangen nicht von Jedem, der Philosophie studiert, daſs er selbst im Stande sei, tiefe philosophische Gedanken zu producieren; wohl aber, daſs er die gedachten nachdenken, wiederdenken könne. Grade so ist es bei dem Studium der Mythologie: ihr Verständniſs ist geknüpft an die Fähigkeit, Naturempfundenes wieder zu empfinden. Wer die Erde nicht als Mutter, den Mond nicht als keusche Jungfrau, den Winter nicht als Greis oder Wittwe u. s. w. empfinden kann, dem freilich muſs die Mythologie ein Buch mit sieben Siegeln bleiben.

Zweites Kapitel.

Litteratur der griechischen Mythologie.

I. Quellen: O. Müller Prolegg. zu einer wiss. Myth. Götting. 1825. 8 p. 81 sqq.

A. Directe.

1) Schriftliche.

a) Dichter.

α) Epiker: Schol. Venet. in *Homer*. ed. Villoison. Venet. 1788. fol. Bekker. — Hesiodi, Eumeli etc. frgm. ed. Marckscheffel Lips. 1840. 8. *Hesiodi* Theog. ed. van Lennep. Amstelod. 1843. 8. Schömann. *Apollonii* Rhod. Argonautica ed. Wellauer. Lips. 1828. 8. II. — *Callimachi* Hymni etc. ed. Ernesti. LB. 1761. 8. II. (Ez. Spanheim). — *Tzetzae* commentarii in Lycophronem ed. C. G. Müller. Lips. 1811. 8. III.

M. G. Hermann Handb. d. Myth. Bd. I. Hom. u. Hesiod. Berlin 1787. 8; 1800. 8. G. E. Burkhardt Handb. d. klass. Mythol. Bd. I. (Hom. Hesiod.) Leipzig 1843. 8.

β) Lyriker: *Poetae Lyrici* Graeci ed. Bergk. Lips. 1843. 8. — *Pindari* Opp. ed. Böckh. Lips. 1811 sqq. 4. III. (Götschel. Zeyss. Eberz. Seebeck. Bippart.)

M. G. Hermann. Handb. d. Myth. Bd. II. Berl. 1790. 8.

γ) Dramatiker: *Aischylos* (Cunerth. Klausen. Haym. Schömann. Zimmermann. Nägelsbach.) — *Sophokles* (Schwab. Fittbogen. Heuser, Peters.) — *Euripides* (Müller. Rumpel. Jessen.)

Aristophanes (Böttiger.) Schol. in Aristoph. Paris. 1842. 4.

b) Prosaiker.

α) Geschichtschreiber: C. Müller Fragmenta Hist. Graecor. Paris. 1841 sqq. 4. III.

αα) Mythographen: A. Westermann Mythographi Graeci. Brunsv. 1843. 8. — *Apollodori* Bibl. ed. Heyne. Gotting. 1803. 8. II. ed. Clavier. Paris 1805. 8. II.

ββ) Logographen: *Pherecydis et Acusilai* fragm. ed. H. Sturz. Lips. 1824. 8. — *Hellanici* fragm. ed. H. Sturz. Lips. 1826. 8.

γγ) Historiographen: *Herodot* (Creuzer Comment. Herodot. P. I. Lips. 1818. 8. Th. Studer Qua fide dixerit Herod. Graecos ab Aegyptiis deos suos ac religiones accepisse? Berol. 1830. 4. — Bötticher. Hoffmeister.) *Xenophon* (J. Grammius Hist. deorum ex Xenoph. Havn. 1715. 4.) *Diodoros* ed. Wesseling. Amstelod. 1746. fol. Heyne de fontibus — Diodori, vor ed. Bipont. Tom. I. p. XIX sqq.) — *Plutarch.*

δδ) Politienschreiber: *Heraclidis* Politiarum quae extant rec. F. G. Schneidewin. Gotting. 1847. 8.

εε) Periegeten: Preller de historia atque arte periegetarum (Polemonis frgm. Lips. 1838. 8. p. 155 sqq.)

Pausanias (König de Pausaniae fide et auctoritate. Berol. 1832. 8.) ed. Siebelis. Lips. 1822—28. 8. V. ed. Schubart et Walz. Lips. 1838. 8. II. ed. L. Dindorf. Paris. 1845. 4.

ζζ) Geographen: *Strabo* ed. Casaubonus. Genev. 1587. fol. ed. Kramer. Berol. 1844 sqq. 8. I. u. II. Uebers. von Groskurd. Berl. 1831 sqq. 8. IV. — *Stephanus Byzantius* ed. Meineke. Berol. 1849 sq. 8. II.

ηη) Miscellanschriftsteller: *Athenaeus* ed. Schweighäuser. Bipont. 1801 sq. 8. XIV. — Dindorf. Cobet. — *Lucianus.* — Paradoxographi graeci ed. Westermann. Brunsvig. 1839. 8.

ϑϑ) Lexikographen: *Hesychius* ed. Alberti. LB. 1746 und 66. fol. II. *Suidas* ed. Gaisford. Oxon. 1834. fol. II. ed. Bernhardy. Hal. 1835 sqq. 4.

β) Redner: Oratores Attici ed. J. Bekker. Berol. 1823 sq. 8. V. ed. Baiter et Sauppe. Turic. 1838 sqq. 4.

γ) Philosophen: *Diogenes Laertius* ed. Hübner. Lips. 1828. 8. IV. (III. u. IV. Commentar des Menage.) *Cicero* de Nat. Deor. ed. Moser et Creuzer. Lips. 1818. 8. *Annaeus Cornutus* (Phurnutus) περὶ θεῶν φύσεως ed. Fr. Osann. Gotting. 1844. 8. —

2) Stoffliche.

a) Archäologische Denkmäler: O. Müller Handb. d. Archäologie und Kunst. ed. III. Breslau 1847. 8.

b) Münzen: Eckhel Doctrina nummorum. Vindob. 1792—98. 4. VIII. — Mionnet Description de médailles antiques. Paris 1806—19. 8. VI. und I. Abbild. Supplem. ebend. 1822 bis 32. 8. IX.

c) Inschriften: Böckh Corpus inscr. Gr. Berol. 1825 sqq. fol. I—III, 2.

B. Indirekte Quellen.

1) Römische Schriftsteller: Cicero (A, 1, b, *γ*) — Auctores mythographi latini (Hyginus, Fulgentius, Lactantius, Albricus) ed. A. v. Staveren. LB. 1742. 4. A. Mai Classici auctores e codd. Vatic. Tom. III. Rom. 1831. 8. (G. H. Bode Scriptores rer. mythic. latini tres. Cellis 1834. 8. II.)

2) Christliche Apologeten: *Athenagoras* πρεσβεία περὶ χριστιανῶν ed. Rechenberg. Lips. 1685. 8. — *Tatian* πρὸς Ἕλληνας ed. Worth. Oxon. 1700. 8. — *Clemens* von Alexandrien Opp. ed. Klotz. Lips. 1831 sqq. 8. IV. — *Eusebius* Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή ed. Gaisford. Oxon. 1843. 4. IV. — *Arnobius* adversus nationes libb. VII. ed. Hildebrand. Halis 1844. 8; ed. Oehler. Lips. 1846. 8. — *Lactantius* Divinae institutiones ed. O. F. Fritzsche. Lips. 1842. 8.

II. Hülfsmittel.

A. Schriftwerke: Joannis Bocatii περὶ γενεαλογίας deorum libri XV. Venet. 1472. fol. Basil. 1552. fol. — Lilius Gyraldus Historia deorum gentilium. Basil. 1548. fol. (Opp. Omn. LB. 1696. fol. I, 1—468.) — Natalis Comes Mythologiae libri X. Venet. 1568. 4. Hanov. 1669. 8. — Gerh. Joh. Vossius de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriae libri IX. Amstel. 1642. 4. Francof. 1675. 4. (Opp. Amstel. 1701. fol.) — Ant. Banier La mythologie et les fables de l'antiquité expliqués par l'histoire. Paris 1710 sqq. 8. III. (à la Haye 1713 sqq. II.) 1738—40. 4. III. u. 12. VIII. (übers. von

J. A. Schlegel u. Schröckh. Leipz. 1754—66. 8. V.) — Fr. Creuzer Symbolik u. Mythologie d. alten Völker. Darmstadt 1810—12. 8. IV; 1819—22; 1836—43. (Guigniaut Religions de l'antiquité, ouvrage traduit de l'Allemand de Dr. Fr. Creuzer. Paris 1825 sqq. 8. mit einem Receuil de planches). Joh. H. Voss Mythol. Briefe. Königsb. 1792. 8. II; Stuttg. 1827. 8. III; IV u. V. Leipz. 1834. 8. (a. u. d. T.: Mythol. Forschungen herausg. v. Brzoska). Antisymbolik. Stuttg. 1824—26. 8. II. — F. G. Welcker Anhang zu K. Schwenk Etymol. mythol. Andeutungen. Elberfeld 1823. 8. p. 251—347. u. sonst in einzelnen Aufsätzen u. Werken, z. B. Eine Kretische Kolonie in Theben. Bonn 1824. 8. Aeschylische Trilogie Prometheus. Darmstadt 1824. 8. Nachtrag dazu Frkf. a. M. 1826. 8. — P. F. Stuhr Allgemeine Religionsgeschichte der heidnischen Völker. Berlin 1836 sqq. 8. Bd. I. u. II. — Ed. Jacobi Handwörterbuch d. gr. u. röm. Mythologie. Koburg u. Leipzig 1835. 8. (Neuer Titel 1846.)

K. Schwenk D. Mythol. d. Griechen. Frank. a. M. 1844. 8. — M. W. Heffter Die Rel. d. Gr. Röm. — nach histor. u. philos. Grundsätzen. Brandenburg 1845. 8. (Neue Aufl. 1848.) — K. Eckermann Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythol. d. vorzüglichsten Völker d. Alterthums. Nach d. Anordnung K. O. Müllers. Bd. I. u. II. Halle 1845. 8. (Neuer Titel 1847.)

B. Bildwerke: A. Hirt Bilderbuch für Mythol. Archäol. u. Kunst. 2 Hefte Text u. 2 Hefte Kupfer. Berlin 1805 u. 1816. 4. — A. L. Millin Gallerie mythologique. Paris 1811. 190 Bl. (Deutsch von Tölken. Berlin 1820. 8; 1847). — Fr. Creuzer Abbildungen zur Symb. u. Myth. Darmstadt 1819. fol. (bedeutend vermehrt von Guigniaut II, A.) — O. Müller Denkmäler d. alten Kunst. Göttingen 1832 sqq. fol. bis jetzt 8 Hefte, das letzte von Wieseler. — Ch. Lenormant u. J. de Witte Élite des monuments céramographiques. Matériaux pour l'intelligence des religions et des moeurs de l'antiquité. Paris 1844 sqq. 4.

Prolegomena.

L. Noack. Die Religion in ihrem allgemeinen Wesen u. ihrer mythologischen Entwicklung. Darmstadt 1845. 8.

I. Allgemeiner Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprung der Mythologie oder den Elementen der heidnischen Religion.

Chr. Meiners de falsarum religionum origine ac differentia (Act. Soc. Gotting. 1784); Allgem. krit. Gesch. d. Religionen. Hannover 1805 sq. 8. II. Ph. Chr. Reinhard Abriſs einer Gesch. d. Entstehung u. Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. — Schleiermacher Ueber d. Religion. Reden an d. Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. 8. — B. Constant De la religion. Paris 1824. sqq. 8. V. (Deutsch von Petri. Berlin 1824 u. 27. 8. II.) — F. C. Baur Symbolik u. Mythol. oder d. Naturreligion d. Alterthums. Stuttg. 1824 sq. 8. II.

Die Frage nach dem Ursprunge der Mythologie ist wesentlich nicht verschieden von der nach dem Ursprunge der Religion (s. Einleit. I, 1). In den verschiedenen Mythologien haben sich dieselben Empfindungen und Gefühle zu befriedigen gesucht, wie im Christenthume, wenngleich auf andere

Weise. Wir haben demnach hier die beiden Voraussetzungen oder Faktoren der Religion, das Subjekt und Objekt derselben zu betrachten.

1. Das subjektive Element der Religion.

Subjekt der Religion kann nur der Mensch sein. Gott und Thier haben keine Religion. Die Voraussetzung der Religion daher nach Seiten des Subjektes ist das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes, seine ursprüngliche Stimmung. Es ist als dieselbe zu bezeichnen das Gefühl der Ohnmacht und der Ungenügsamkeit des vereinzelten Daseins. — Was man sonst wohl als den subjektiven Grund der Religion[1]) und somit als die ur-

---

[1]) Reinhard p. XIII sqq.

Subjektiv. Grund.
- *a*) Grund der Möglichkeit, gleich Erkenntnifsvermögen.
  - *α*) Fähigkeit oder Nothwendigkeit, wahrgenommene Wirkungen von vorhergegangenen Ursachen abzuleiten und dadurch höhere d. h. mächtigere und vorzüglichere Wesen, als wir selbst sind (oder auch nur Eines dergleichen) zu denken.
  - *β*) Vernunft als das Vermögen, das Absolute zu denken.
- *b*) Grund der Wirklichkeit. Liegt in dem mit dem Vermögen verbundenen Triebe oder Bedürfnisse. Dieser Trieb ist:
  - *α*) ein auf Glückseligkeit gerichteter, sinnlicher;
  - *β*) ein vernünftiger, auf Sittlichkeit gerichteter.

„Religiöse Ideen entstehen also, oder werden wirklich im Gemüthe des Menschen, wenn

1) der sinnliche Trieb (der in den Trieb nach Erkenntnifs und nach Wohlsein getheilt werden kann) oder
2) der sittliche Trieb fordert, dafs er Ein oder mehrere höhere Wesen
   1) als Ursache der Ereignisse in der Sinnenwelt, oder
   2) als Oberhaupt der moralischen Welt

anerkenne und verehre. Liegt der Grund der Möglichkeit im Verstande [*a*, *α*], so wird er mehrere Ursachen oder Götter, liegt er in der Vernunft [*a*, *β*], so wird er Eine letzte Ursache anerkennen." (p. XV).

sprüngliche Stimmung des menschlichen Geistes gesetzt hat (primitives Gottesbewuſstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl), das Alles ist erst eine Folge jenes von uns als uranfängliche Stimmung des menschlichen Geistes angenommenen Gefühls subjektiver Ohnmacht. Denn diese ist rein subjektives Gefühl mit Reflexivbeziehung auf das Subjekt selbst; während Gottesbewuſstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl schon Beziehung auf ein Anderes, Beziehung auf ein Objekt haben, welches doch für unsre Betrachtung noch gar nicht vorhanden ist. — Es ist freilich wahr, daſs das vollständige Bewuſstsein seiner Ohnmacht dem Subjekt erst im Gegensatze zu einem Objekt wird. Aber man sagt hiermit nichts Anderes aus, als daſs unserm Geiste, sobald er keine äuſsere Natur sich gegenüber hätte, jegliches Bewuſstsein, mithin auch das seiner Ohnmacht fehlen würde; daſs das Subjekt als Subjekt gesetzt, schon ein Objekt, zu dem es Subjekt ist, voraussetze. Darum handelt es sich indeſs hier gar nicht; vielmehr nur darum, welche Regung des Subjekts den subjektivsten Charakter habe, vom Objekt am unabhängigsten sei. Und da ist es denn eben keine Frage, daſs dies das Gefühl der Ohnmacht ist. Denn

1. der Begriff eines primitiven Gottesbewuſstseins[2]) ist ein hypothetischer, erst durch das Christenthum gegebener[3]), den in dieser Weise weder die Philosophie noch das Heidenthum[4]) kennt, und den die Wissenschaft der heidnischen Religion daher um so mehr bei Seite lassen

---

[2]) J. H. A. Ebrard, De cognitione Dei innata. Erlang. 1841.

[3]) Clem. Alex. Str. V. p. 612. Tertull. adv. Marc. I, 10. testim. anim. 1. Apol. cp. 17. Arnob. I, 33. Joh. Damasc. Exp. fid. I, 3: *ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται.*

[4]) Cic. N. D. I, 16. 17; II, 4. 5. Tusc. I, 15. Seneca Epp. 117 de benef. IV, 6—8. Jamblich. de myst. I, 3. *Συνυπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπάρχει.*

mufs, als er, genau analysiert, nur als das über sich hinausgegangene Gefühl der Ohnmacht erscheint. Soll aber das „primitive Gottesbewufstsein" die Möglichkeit eines Verhältnisses zur Gottheit überhaupt, d. h. die Möglichkeit zur Religion bezeichnen, so ist eben nichts damit gesagt.

2. Die Furcht als den subjektiven Faktor der Religion zu setzen, ist einseitig [5]), da die Liebe [6]), die Bewunderung und andere positive Empfindungen ebensogut zur Entstehung der Götter mitgewirkt haben, und dem Menschen ebenso früh zum Bewufstsein kommen als die Furcht [7]). Ueberdies kann die Furcht schon um deswillen nicht als letzte Quelle der Religion angenommen werden, weil sie erst eine Folge der Ohnmacht ist. Ich fühle mich nicht ohnmächtig, weil ich mich fürchte, sondern umgekehrt: weil ich mich ohnmächtig fühle, fürchte ich mich; ebensogut als ich erst liebe, weil ich mir selbst nicht genug bin [8]).

3. Das Abhängigkeitsgefühl liegt noch ferner ab als Furcht und Gottesbewufstsein. Denn zu demselben gelangt der Mensch erst, nachdem er im Kontakt mit einem Objekt nicht blos seiner Inferiorität, seiner geringern Macht sich bewufst geworden ist, sondern auch erfahren hat, dafs dieses Objekt in direkter Beziehung zu ihm steht und andauernde Wirkung auf ihn ausübt. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Die dunkle, schwarze Gewitterwolke kann in dem

---

5) Stat. Theb. III, 661: Primus in orbe deos fecit timor.

6) Cic. N. D. II, 5.

7) Daher denn einseitig auch Prodikos Recht hatte, wenn er sagte, dafs die Alten Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Triften und überhaupt, was unsrem Leben nütze, wegen der daraus fliefsenden Wohlthat, für Götter gehalten hätten, und dafs darum das Brod als Demeter, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos verehrt worden sei und so jedes Wohlthätige. Cic. N. D. I, 42. Sext. Empir. I, 18, 52. Welcker, Kl. Schr. II, 520 sqq.

8) Vgl. Schleiermacher's Reden über die Religion. p. 109 sq. ed. IV.

Menschen das Gefühl der Furcht erregen; zieht sie vorüber, so ist in dem Menschen eben nur die Furcht rege geworden. Soll das Abhängigkeitsgefühl in ihm lebendig werden, so ist erforderlich, dafs die Wolke donnere, blitze, der Blitz neben dem Menschen niederfahre u. s. w. Mit andern Worten: zur Erregung des Abhängigkeitsgefühls ist eine weit gröfsere Thätigkeit des Objektes und eine weit positivere Beziehung desselben zum Subjekt erforderlich als bei der Furcht. Das Abhängigkeitsgefühl ist weit weniger subjektiv als die Furcht, und kann daher noch weit weniger als diese als das ursprünglichste, d. h. subjektivste Gefühl des Subjektes gelten.

Alle drei aber — Gottesbewufstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl — postulieren weit mehr ein Objekt als die Ohnmacht; ja sie qualificieren gewissermafsen schon das Objekt, indem sie es als ein in direkter Beziehung und Wirkung zum Subjekt stehendes auffassen. Im Gegensatze dazu ist die Ohnmacht als dasjenige Gefühl zu bezeichnen, welches von allen den subjektivsten Charakter hat und von dem Objekt noch gar keine Qualitätsbeziehung auf sich prädiciert. Denn als Objekt zum Subjekt Ohnmacht ist es zunächst blos Macht, Macht an sich, noch nicht Macht aufser sich, d. h. noch nicht Macht mit Absicht auf das Subjekt. — Ja, wir können noch weiter gehen und sagen: das Gefühl der Ohnmacht erheischt gar nicht einmal ein Objekt; es ist nicht durch ein Anderes erregt, sondern durch das Subjekt selbst; es hat seinen Grund in der Qualität des Subjektes qua Wesen an und für sich. Das Gefühl des Mangels an Kraft kann durch ein mächtigeres Objekt zum Bewufstsein gebracht sein, aber es kann auch unmittelbar sein, hervorgerufen durch die Unentwickeltheit des Subjektes.

Denn das Gefühl der Ohnmacht ist zwar die erste Regung des Bewufstseins, aber es hat wiederum seinen

Grund im Unbewufsten. Wir haben nämlich den Menschen gleich anfangs als zwar mit den Anlagen und Fähigkeiten zu Allem, was er später in seiner geschichtlichen Entwikkelung aus sich entfaltet, potentia als Alles, aber actu als Nichts zu denken. Von allen seinen in ihm schlummernden Möglichkeiten ist noch keine einzige zu Leben und Selbstständigkeit erwacht; er ist noch ganz unentwickelt. Somit kann denn auch die erste Regung seines Bewufstseins keine andere gewesen sein, als eben das Gefühl dieser seiner Unentwickeltheit, das Gefühl seiner Ohnmacht. Denn das ist eben das besondere der unentfalteten Kraft, dafs sie grade so das Gefühl der Ohnmacht erweckt, wie andrerseits entfaltete Kraft Selbstbewufstsein, Selbstvertrauen giebt.

In dem Bisherigen haben wir nun gesehen sowohl, dafs das Gefühl der Ohnmacht das allererste im Menschen sei, als auch dafs es seinen Grund nur allein im Subjekt selbst habe, nicht in einem Anderen aufser ihm, nicht in einem Objekt. Dieses Gefühl kann daher auch nur die letzte Voraussetzung der Religion, nach Seiten des Subjekts hin, sein. Religiös ist dieses Gefühl noch keineswegs, sondern blos — wie ich festzuhalten bitte — die subjektive Voraussetzung der Religion. Gehen wir jetzt weiter und untersuchen, wie von diesem subjektiven Grunde aus zu dem objektiven Grunde der Religion gelangt und aus dem Zusammenwirken beider die Religion selbst wirklich werde.

Das Gefühl der Ohnmacht ist — wie aus dem eben bemerkten hinlänglich erhellen wird — ein negatives. Es ist das Gefühl des Nichtseins; folglich nur etwas Accidentelles, nichts Substantielles. Es ist ein Verschwindendes. Das Gefühl des Nichtseins ist aber für den Menschen als ein unwesentliches, zugleich ein drückendes. Er sucht sich dessen zu entledigen und hat die Sehnsucht nach Erlösung aus seiner Unvollkommenheit unmittelbar mit seinem Dasein

selbst. Dieses Verlangen der Befreiung von seiner Ohnmacht, oder, was dasselbe ist, das Verlangen nach Macht, kann der Mensch nun auf zwiefache Weise stillen: Einmal, indem er sich selbst stark, mächtig, die in ihm ruhenden Möglichkeiten zu Wirklichkeiten macht und sich so das Bewufstsein der Macht, Selbstbewufstsein verschafft; zweitens, indem er, da es ihm an eigener Kraft gebricht, sich nach einer andern, aufser ihm seienden, umsieht und diese sich zu eigen zu machen strebt.

Was das Erstere betrifft, so ist die Entwickelung der Kräfte des Einzelnen die That seines Lebens, die Entwikkelung der Kräfte der Menschheit die That der Weltgeschichte. Wie sehr aber immer diese Entwickelung gelingen und fortschreiten mag, nie wird sie, namentlich nicht die des Einzelnen, dahin gebracht werden können, dafs sie einerseits in sich vollendet, andrerseits selbstbewufst genug wäre, um dies Selbstbewufstsein keiner andern Macht gegenüber zu verlieren. Um wie viel mehr mufs dies der Fall sein zu Anfange, wo die Entwickelung überhaupt erst beginnt. Da darf der Mensch nicht hoffen, durch sich selbst zu einer Macht zu gelangen, wovon das Bewufstsein ihn stets gleich sehr erfüllte. Er kann nicht mit einem Sprunge seine ganze Entwickelung vollenden. Und selbst, wenn er sie vollendet hätte, er wird sich immer vielen andern Mächten gegenüber als ein schwächerer und schwacher empfinden und deshalb als ohnmächtig. Er kann nicht allmächtig, nicht allwissend, nicht körperlich unsterblich sein; und so lange und weil er dies nicht ist und durch sich nicht sein kann, wird er des Gefühls seiner Ohnmacht durch sich nie vollständig ledig werden, vielmehr sich nach einer aufser ihm seienden Macht umsehen, durch Verbindung mit welcher er den Mangel der eigenen auszugleichen hoffen darf.

Wir haben das Gefühl der Ohnmacht als die subjektive Voraussetzung der Religion betrachtet. Daraus folgt, dafs mit dem Gefühl der Ohnmacht zugleich die Religion wegfällt, dafs das Schwinden der Religion mit dem Schwinden jenes Gefühls zusammenhängt; andrerseits folgt daraus dafs, wenn die Ohnmächtigkeit und Beschränktheit menschlicher Natur durch keine noch so potenzierte Entwickelung ganz aufzuheben ist, auch unentäufserlich in dem Menschen die Religion vorausgesetzt ist. Hierüber habe ich mich schon vorhin ausgesprochen. Was aber den Zusammenhang zwischen dem Schwinden der Ohnmacht und dem Schwinden der Religion betrifft, so haben wir Beispiele dafür genug in unserer Zeit, wo Viele im Gefühle der eigenen Kraft und ihrer Ueberlegenheit über Andere ein Selbstvertrauen gewonnen haben, welches sie consequent der Religion abgewendet und entfremdet hat. Aus der strotzenden Fülle subjektiver Thatkraft und der Ueberschätzung der eigenen oder der durch Association mit andern gewonnenen Macht sind dergleichen Erscheinungen ebenso erklärlich als der umgekehrte Fall, dafs schwächliche Charaktere und ein grofser Theil des sogenannten schwachen Geschlechts übermäfsig religiös sind bis zur Superstition. Auch das Heidenthum liefert dieselben Erscheinungen (Aias, Polyphem) [9]. Daher gottlose, freche, böse Figuren in der Mythologie und Sage riesenhaft an Gröfse und Kraft dargestellt zu werden pflegen (Polyphem, Hagen, Riesen der Kindermärchen). Dies ist eine für das Verständnifs von Mythen und Sagen nicht unwichtige Bemerkung.

Ich knüpfe wieder an an den Satz, dafs der Mensch durch sich selbst sich des Gefühls der Ohnmacht nicht entäufsern kann, sondern seinem innersten Wesen nach ange-

---

[9]) Grimm D. M. p. 358. not.

wiesen ist sich an Ein, alles Das, was er nicht ist und nicht hat, seiendes und habendes Objekt anzulehnen, mit diesem sich zu verbinden[10]). Gilt dies für die ganze Menschheit im Allgemeinen und überhaupt, um wie viel mehr für die ersten Menschen, die noch ganz unentwickelt waren und daher das Gefühl ihrer Schwäche besonders lebhaft haben mufsten. Ihnen blieb nichts anderes übrig als sich an ein Objekt anzuschliefsen, das entweder ihre Schwäche schonte oder durch Unterstützung aufhob. Indem sie der Unmöglichkeit inne waren, mit dem Mafse ihrer eignen Kraft sich von jeder objektiven Macht zu emancipieren, sich ihr aequivalent gegenüberzustellen, fühlten sie sich auch unmittelbar gedrungen, in ein Verhältnifs zu dieser objektiven Macht zu treten. Natürlich konnte dies keine andere objektive Macht sein, als eine solche, deren Uebermächtigkeit sie empfanden, in deren Bereich sie sich fühlten, deren Wirken auf sie von ihnen wahrgenommen wurde. So entwickelte sich in der Brust des Menschen das Gefühl seiner Abhängigkeit von allgemeinern und höhern Mächten des Lebens, welches Gefühl sich individualisiert als Furcht und Liebe. Diese beiden Empfindungen sind es, welche das Gemüth des Menschen religiös bewegen, aus denen subjektiv die Religion, die Vorstellung von der Gottheit entsprang, einer Gottheit, „vor der entweder in Furcht das Gemüth erbebt, oder der es in Liebe sich zuneigt." — Hier erst können wir von Abhängigkeitsgefühl, von Furcht und Liebe reden.

Wir sind nunmehr vom Subjekt aus zum Objekt gelangt. Betrachten wir dies näher.

---

[10]) Vgl. L. Feuerbach Werke I, 440 sq. (No. 29 und 30.)

2. Das objektive Element der Religion.

Durch das eben bezeichnete Wesen des religiösen Subjekts war schon das Wesen des religiösen Objekts im Allgemeinen bestimmt. Dies nemlich konnte in nichts Anderes gesetzt werden, als in das Gegentheil der Ohnmacht: die Macht.

Der Begriff der Macht ist kein absoluter. Es ist deshalb auch nicht nöthig, dafs das religiöse Objekt eine absolute Macht sei, sondern nur eine relative, eine Macht, die das Subjekt überragt, die der Mensch als über ihm stehend, ihn bedingend erkennt und die in ihm das Bedürfnifs erregt, sich an sie anzulehnen. Daher haben auch Götter, die nicht allmächtig waren, natürlich aber immer mächtiger als der Mensch, entweder wirklich oder geglaubt, dem religiösen Gemüthe der Heiden genug thun können. Es fragt sich nur, welche Macht der Mensch als eine solche über ihm stehende, ihn bedingende wahrnimmt und anerkennt.[11])

---

[11]) Alles was Eindruck macht, merkwürdig ist etc. wird Gottheit oder mit ihr in Verbindung gebracht.

1. So weihten die Birmanen ein Kriegsboot der Gottheit, weil es in einer fast unglaublich kurzen Zeit ihnen eine wichtige Nachricht überbrachte, durch welche die Nation gerettet ward, Marryat, Olla podrida, aus dem Englischen. Braunschweig 1841. Thl. I, 159 (Werke Bd. LII.)

2. Die Apolloniaten, als sie von den Epidamniern Hülfe erbeten hatten, und auf den an ihren Mauern vorüberfliefsenden Aias gewiesen waren, nahmen dies an, gaben dem Flusse die Spitze der Schlachtreihe und siegten. Von da ab sollen sie ihn göttlich verehrt und stets in ihren Schlachten obenan gestellt haben. Valer. Max. I, 5 zu Ende.

3. „Ueberall, wo Bewegung ist, sieht der Mensch auch Leben. Der rollende Stein scheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder ihn zu verfolgen; der tosende Strom stürzt sich auf ihn; irgend ein erzürnter Gott wohnt in dem schäumenden Wasserfalle; der heulende Wind ist der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Wiederhall des Felsens prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem

a. Die Macht der Natur.

W. v. Göthe, der Mensch und die elementarische Natur. Stuttgart 1845. 8.

Die erste objektive Macht, welche in dieser Beziehung dem Menschen zum Bewufstsein kommt, ist die Macht des Naturlebens, die in der Natur wirksame und sich bethätigende Kraft, wie sie als solche dem Menschen unmittelbar sich darbietet. Die Lebendigkeit des Eindruckes dieser Naturmacht auf das Gemüth der ersten Menschen dürfen wir nicht nach dem Eindrucke beurtheilen, den wir von ihr empfangen. Wir sind durch einen, Jahrtausende lang wider die Natur geführten, Kampf dieser entfremdet und es ist uns schwer, ja wohl geradezu unmöglich, mit unserm Geist an sie so rücksichtslos uns hinzugeben, um die unendliche Fülle von Kräften, welche sie in sich trägt und die in ihr wirken, in ungetrübter Lebhaftigkeit zu empfinden. Darum werden wir auch nie ganz im Stande sein, uns von dem Zustande eine vollkommene Vorstellung zu machen, in welchem die ersten Menschen der Natur gegenüber sich befanden. Wenn wir in die Natur treten, so vernehmen wir viele Richtungen derselben gar nicht mehr. Und nicht etwa blos solche, welche ein sehr empfindliches Gefühl voraussetzen. Wir sehen die Wolken an, die der Wind jagt, freuen uns vielleicht an der Bewegung und den verschiedenen Gestaltungen, prophezeien baldigen Regen und damit gut; wir behagen uns in der Sonne, uns wird wohl in ihrem Scheine, wir lieben sie — aber damit ist es

---

Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterlande entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenden kehrt." B. Constant, la Religion. Liv. II, Ch. 2.

„Wie der Wilde überall da, wo Bewegung ist, Leben voraussetzt, ebenso setzt er überall, wo Leben ist, eine ihn betreffende Wirkung und Absicht voraus." ibid.

auch gut. Weitere, tiefere, nachhaltige Empfindungen haben wir nicht von Wolke und Sonne; wir erbeben nicht mehr bei ihrem Anblicke, uns durchzittert nicht mehr mit staunender, heiliger Ehrfurcht das Jagen der Wolken und der Sonnenschein. Was Uhland in seinem „Frühlingslied des Recensenten" von Einigen in Bezug auf den Frühling sagt, das kann in Bezug auf viele andere Richtungen des Naturlebens von uns allen gelten. Die Natur mit einem Musikstücke vergleichend könnte man sagen, dafs, wie nicht jedes Ohr so fein hört, um in dem Zusammenklange einer Menge von Tönen jeden einzelnen oder den Wohlklang jeder harmonischen Tonkombination wahrzunehmen, so auch unser Gefühl, durch mancherlei Ursachen in seiner ursprünglichen Empfindsamkeit beeinträchtigt, nicht mehr im Stande ist, manche Naturtöne zu empfinden, manche Harmonien der Natur in uns wiederklingen zu lassen. So kann von uns in gewisser Weise gelten, was Pythagoras sagte. Indem ihn die Ordnung und Gesetzmäfsigkeit des Weltgebäudes auf den Gedanken brachte, das harmonische Ineinanderwirken der einzelnen Theile erzeuge eine Sphärenmusik, erklärte er den Umstand, dafs wir nichts davon hören, aus dem allmähligen Abstumpfen unsers Ohrs dafür. Auf unser Verhältnifs zur Natur läfst sich dies mit mehr Grund anwenden. Denn hier wissen wir wenigstens, dafs bei entsprechender Disposition unseres Geistes derselbe Wirkungen von der Natur erfährt, für die er zu andern Zeiten unzugänglich war. Wir sind nur nicht immer und nicht durch uns selbst so disponiert. Unsere Dichter müssen uns diese Naturgefühle oft erst vermitteln oder besondere Umstände uns dafür empfänglich machen.

Nicht so war es bei den ersten Menschen. Diese mit ihren unabgestumpften Sinnen hatten keines Vermittlers nöthig, sie empfanden die Natur unmittelbar und nach ihrem

ganzen Inhalte. Gleichsam noch wie durch eine Nabelschnur auf das Innigste mit der Natur verknüpft, noch in unmittelbarer Kindeseinheit mit ihr, bedurften die ersten Menschen noch nicht eines Strebens, einer sie disponierenden Thätigkeit, um das Leben des Universums auf ihre frischen Sinne wirken zu lassen. Unbewufst nahmen sie es ganz und tief in sich auf.

Denken wir uns den ersten Menschen ohne alle Voraussetzung, so wie er aus der Hand der Schöpfung hervorging, in die Welt gestellt. Alles ist ihm noch fremd und unbekannt und wird daher, wie alles Neue, den lebhaftesten Eindruck auf ihn machen. Sind uns doch die Bilder unsrer Jugend grade deshalb so lebhaft, weil sie sich damals, als etwas Neues und Ungewohntes, mit grofsem Gewichte unserem Geiste einprägten. In wie viel höherem Grade mufste dies bei den ersten Menschen der Fall sein in Bezug auf die Eindrücke der Natur. Zum ersten und mit einem Male drangen sie in ihrem ganzen Reichthum auf ihn ein. Die Sonne lacht ihn an und die blumige Flur; ihn stimmen ernst das weite Meer, die Höhen und die Tiefen; Donner, Blitz, Sturm erschrecken ihn; die Wolken, leicht und duftig und an Gestalt und Farbe so mannigfach, die die Luft durchschiffen und Regen, Schnee und Hagel zur Erde senden, tragen seine Phantasie hinauf und über die Berge; der Vögel Gesang und fröhliche Geschäftigkeit stimmt ihn heiter; das Wasser quillt und rinnt und flüstert; der Wind rauscht geheimnifsvoll in den Blättern der Bäume; und über Allem wölbt sich in ewiger Ruhe und Klarheit der unendliche Aether. Alles dieses drang gleichzeitig auf den ersten Menschen ein, und die Wirkung davon mufste um so mächtiger sein, als er jeden einzelnen Eindruck ganz und auf das lebhafteste empfand, weil er noch an keinen derselben gewöhnt, gegen keinen abgeschlossen und verhärtet war. —

Wenn wir nach längerer Krankheit, während welcher wir von den Eindrücken unserer Lebensverhältnisse etwas befreit zu sein pflegen, die Natur uns etwas Ungewohntes, Neues, unser Gefühl reizbarer geworden ist, zum ersten Male wieder in die frische warme Frühlingsnatur hinaustreten und jener dionysische Hauch, der sie durchzieht und durchweht, unser Herz berührt: dann empfinden wir wohl ein Gefühl, welches dem ähnlich sein mag, das einst die Brust der ersten Menschen mufs bewegt haben. Tausend widerstrebende Empfindungen, durch die Natur hervorgerufen, stürmten auf sie ein und machten, dafs sie sich inmitten aller dieser Fülle von Kraft und Leben ohnmächtig fühlten, dafs sie von dem Uebermaafse sie übermannender Gefühle erdrückt wurden und niedersanken vor der Gröfse, Pracht und Herrlichkeit, die sie umgab. Hier, in diesem Kontakt von Subjekt und Objekt, ist Religion wirklich geworden [12]).

---

[12]) Vgl. Aristoteles bei Cicero. N. D. II, 37. „Wenn es Menschen gäbe, die stets unter der Erde gewohnt hätten in schönen und glänzenden, mit Statuen und Gemälden und allen übrigen, zu einem glücklichen Leben erforderlichen, Dingen geschmückten Wohnungen, sie wären aber niemals über die Erde gekommen, sondern hätten nur durch das Gerücht und vom Hörensagen erfahren, dafs es eine göttliche Wesenheit und Macht gäbe; wenn dann diese Menschen einmal durch die geöffneten Erdspalten aus ihren verborgenen Sitzen an die Orte kämen, welche wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und Himmel gesehen, die Gröfse der Wolken und der Winde Kraft erkannt, die Sonne erblickt und ihre Gröfse, Schönheit und Wirkung, wie sie den Tag mache durch ihr über den ganzen Himmel ergossenes Licht, erkannt; wenn sie ferner, sobald die Nacht die Erde bedeckt, den ganzen Himmel mit Sternen gezeichnet und geschmückt, den Wechsel des wachsenden und abnehmenden Mondlichtes, den Aufgang und Untergang aller Gestirne und ihren für alle Ewigkeit geordneten, unveränderlichen Lauf wahrgenommen hätten: wenn sie dies alles gesehen, wahrhaftig, sie würden überzeugt sein, dafs es Götter gäbe, und dafs alle diese Herrlichkeiten Werke der Götter seien." — Vgl. Sext. Emp. adv. Phys. Lb. IX, 22. p. 554 Fabr.

So nahmen also die ersten Menschen in der Natur eine auf sie wirkende und ihnen unendlich überlegene Macht wahr, den Naturgeist, welcher, wie er einerseits dem Menschen das Gefühl seiner Ohnmacht recht lebendig zum Bewufstsein brachte, doch andrerseits auch grade wieder geeignet war, es aufzuheben. Nemlich im Allgemeinen inwiefern er Macht war; im Besonderen inwiefern er eine Macht war, deren enge, unmittelbare und wohlthätige Beziehung auf ihn der Mensch erkannte. Darum zog denn auch diese Naturmacht, dieser Naturgeist, den Menschen an sich und der Mensch ergab sich ihm, weil jene objektive Macht der Natur ihm das Bedürfnifs, die Unruhe seines bangenden, sich ohnmächtig fühlenden Herzens stillte [13]).

Man mufs dieses intensive Naturgefühl, woraus dem Menschen die Religion erwuchs, nicht verwechseln mit jenem andern, welches in der Sentimentalität und falschen Romantik zu Tage kommt. Dieses letztere ist krankhaft, aus Ueberreizung oder verkehrten Zuständen der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen, zufällige Eigenschaft schwächlicher Seelen, partikulär, vorübergehend; jenes ist gesund, frisch, lebendig, thatkräftig, klar in sich, allgemein, ewig, weil es auf dem wesenhaften Verhältnifs des menschlichen Geistes zur Natur beruht. Es ist das Produkt unverdorbener, einfacher, durch keine verschränkende Einflüsse der Kultur beeinträchtigter Gemüther. Jenes ist Empfindsamkeit, dieses Empfindung. Und zwar eine Empfindung der tiefsten und umfassendsten Art. Man kann sagen, sie ist Empfindung schlechthin, weil sie alles empfindet und mit gleicher

---

[13]) „Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia haec nostra, ut exigua et minima, contemnimus." Cic. Acad. II, 41.

Lebendigkeit jede Regung der Natur in sich aufnimmt. Sie war das Eigenthum jener ersten Menschen, weil diese noch gegen nichts gleichgültig und abgestumpft sein konnten, die Natur in allen ihren Richtungen, ganz und als Ganzes, als eine, allgemeine Macht empfinden mufsten. Alles was das Auge schaute oder das Ohr berührte und der Sinn erfafste, tönte in der Seele wieder und so vielseitig und so stark, dafs es in derselben nur ein chaotisches Ineinanderwogen von Empfindungen gegeben haben kann, die alle von dem Naturgeist erzeugt waren. Ist nun diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt Religion, so kann diese Religion der ersten Menschen nur als ein primitiver Pantheismus bezeichnet werden, in welchem der Naturgeist noch nicht nach seinen einzelnen Richtungen, sondern eben nur als ein Ganzes, Allgemeines, in seiner Totalität erfafst und gefühlt wurde. Dieser primitive Pantheismus ist die Urreligion, aber nicht die erste Form der Religion. Er geht allen bestimmten Religionsformen voran und liegt allen zum Grunde. Er ist die Voraussetzung aller Form, formlos. Und wie sich aus dem Chaos, nach griechischer Vorstellung, alle Formen des Daseins entwickelt haben, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen.

Jene Universalität der Empfindung in den ersten Menschen läfst uns den Zustand derselben als einen besonders herrlichen erscheinen. Denn herrlich und beglückend mufs es sein und ist es, mit noch nicht beeinträchtigter und geschmälerter Empfindungsfähigkeit nicht blos den ganzen Reiz der Natur, sondern auch des Menschenlebens zu geniefsen. Diese geistige Universalität jener ersten Zeit hat in den nachkommenden Geschlechtern, welche immer mehr an Empfindung zusammenschrumpften, jenen schönen Mythos von dem paradiesischen Leben erzeugt, welches die ersten

Menschen sollten gelebt haben[14]). Ein Paradies, ein goldenes Zeitalter steht jedem Volke zu Anfange seines Daseins, und jeder von uns blickt auf seine Jugend mit so viel Liebe und Sehnsucht, weil er fühlt und weiſs, wieviel er an Empfindungsfähigkeit und Weichheit des Gemüths eingebüſst habe. Keine Erzählung im ganzen Alten Testament ist psychologisch wahrer als die von den ersten Menschen, ihrer Unschuld, dem Paradiese und dem Falle. —

Ich sagte, daſs der Naturgeist die erste objektive Macht sei, welche dem Menschen zum Bewuſstsein komme und daſs der Einfluſs dieses Naturgeistes bei den ersten Menschen ein überwältigender gewesen sein müsse; ich bemerkte, daſs mit der hierdurch bewirkten Hingebung und Ergebung des ohnmächtigen Subjektes an das mächtige Objekt Religion wirklich geworden, ja daſs diese Hingebung selbst Religion sei; ich machte endlich noch darauf aufmerksam, daſs, wegen der noch durch nichts geschmälerten Vollkommenheit des Empfindungsvermögens in den ersten Menschen, die Natur in allen ihren Richtungen, als Ganzes, als Totalität empfunden, und deshalb die Urreligion als ein primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei. Es fragt sich nunmehr, ob die ersten Menschen auſser der Natur noch ein anderes Objekt sich gegenüber haben konnten, durch das sie gleich oder ähnlich bewegt und ergriffen worden wären? Und ob es demnach auſser jener Urreligion noch eine andere geben

---

[14]) Indem ihnen die Natur Gott war und sie mit dieser eng verbunden lebten, lebten die ersten Menschen in inniger Gemeinschaft mit der Gottheit, den Göttern. Da der Gang der menschlichen Entwickelung in immer gröſserer Loslösung von der Natur besteht, so faſst das heidnisch-religiöse Gemüth dies als eine Loslösung von der Gottheit, als eine immer gröſsere Entfremdung von ihr, als eine Verschlechterung der Gesinnung auf. Dies ist in der Sage vom Prometheus ausgedrückt und von dem goldenen Zeitalter. (Data bei Bergk. Reliq. com. att. antq. p. 188 sqq.)

könne, von jener verschieden, mindestens aber in der Urreligion aufser dem natürlichen noch ein anderes Element?

b. Die Macht des Menschen.

Da es im Bereiche der Natur aufser der sinnlichen äufsern Natur nur Ein davon Unterschiedenes giebt, den menschlichen Geist, so ist jene eben gestellte Frage gleich mit der: ob der Mensch seinem geistigen Sein nach sich selbst ein solches Objekt könne gewesen sein, wie er es als ohnmächtiges Subjekt erheischt? Diese Frage ist unzweifelhaft mit Ja zu beantworten.

Es läfst sich kein erster Mensch denken, sondern nur erste Menschen. Mensch ist der Mensch nur in Verbindung mit andern. Der Mann würde die Menschheit nur einseitig, nur zur Hälfte darstellen, ebenso die Frau, daher mindestens aber auch nothwendig neben dem Manne noch das Weib zu denken ist und damit weiter die Familie. Die Mosaische Urkunde[15]) drückt dies sehr schön mit den Worten aus: „Nachdem Gott die Welt und Adam geschaffen, sprach er alsbald: Es ist nicht gut, dafs der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn sei." Hieher gehört auch der Ausspruch des Aristoteles, dafs der Mensch ein *ζῶον πολιτικόν* sei, und dafs der, welcher in strenger Abgeschiedenheit von Andern lebte, entweder ein Gott oder ein reifsendes Thier sein müsse. Wie der Mensch durch seine subjektive Ohnmacht und die Ungenügsamkeit seines vereinzelten Daseins im letzten Ende an die Verbindung mit der objektiven Macht gewiesen ist, so aus demselben Grunde zunächst an die Association und Verbindung mit seines Gleichen.

Wenn wir also von Anfang an den Menschen neben

---

[15]) I, 2, 18.

dem Menschen und im Familienverbande sehen, so fragt sich eben, ob hieraus nicht Seelenbewegungen für ihn hervorgehen, welche er als nicht von dem Naturgeist erzeugte, auf ihn unmittelbar zurückzuführende, sondern als davon verschiedene, aber gleichwohl gewaltige und von einer überlegenen Macht herstammende erkennt; mit einem Wort, ob nicht, er selbst sich als Objekt gesetzt, aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen Seelenbewegungen resultieren, welche in ähnlicher Weise, wie die aus der Natur entsprungenen, ihn ergreifen und die Vorstellung von einer höhern Macht in ihm hervorrufen? Und daran ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Sobald nemlich, nach dem bisher Auseinandergesetzten, religiöse Empfindung oder Religion entsteht aus demjenigen Verhältnisse des Subjekts zum Objekt, in welchem dieses die Ohnmacht jenes theilweise oder vollständig aufhebt, so müssen religiöse Empfindungen auch aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen hervorgehen, im Falle auch durch dieses Verhältniſs eine theilweise, mehr oder minder vollständige Aufhebung der Ohnmacht bewirkt wird. Daſs dies nun wirklich statt habe, liegt auf der Hand. Ich will hierbei nicht grade an ein Wort Luther's erinnern, welcher sagte, daſs uns Jemand, der uns im Dunkeln oder in der Verirrung und Einsamkeit begegne, lieber sei und mehr beruhige als das innigste Gebet [16]); auch nicht daran, daſs selbst schwache Leute groſsen Muth und groſses Selbstvertrauen gewinnen, wenn sie in Masse zusammen sind, wobei eben wiederum ihre Vereinigung mit andern das Gefühl der Ohnmacht ihnen nimmt [17]). Wohl aber sind hier eine Menge

---

[16]) — — — „Dem Menschen ist
Ein Mensch noch immer lieber als ein Engel."
Lessing, Nathan I, 1 gegen Ende.

[17]) Vgl. Luther bei Feuerbach I, 334, 335, 336, 337.

anderer Verhältnisse des menschlichen Lebens zu beachten, in denen und durch die dasselbe stattfindet. Lassen Sie uns zunächst an das einfachste aller Verhältnisse denken, an die Liebe des einen Menschen zum andern[18]). Jene geistige Macht, welche zwei Menschen auf das innigste mit einander verband, zu einander trieb, an einander fesselte, das auf beiden Seiten gleich stark war und daher nicht aus der Qualität des Individuums hergeleitet werden zu können schien, um so weniger, als man doch in dem Andern immer nur seines Gleichen sah — diese geistige Macht, welche auf das intensivste die Herzen bewegte und hielt, mufste nothwendig als eine Uebermacht erscheinen, als Wirkung und Wohlthat eines höheren Geistes. Und zwar eines Geistes, weil im Bereiche der Natur sich nichts fand, wovon man jene grofse Seelenbewegung hätte herleiten können[19]). — Oder betrachten wir ein anderes Verhältnifs. Der Eine zeichnet sich vor den Andern aus durch Muth, Klugheit, oder durch Verblendung, selbst Wahnsinn, überall nahm man Eigenschaften wahr, die sich markierten; man bemerkte ihr Vorhandensein, erkannte sie als etwas Andern Fehlendes an und konnte sich doch nicht Rechenschaft darüber geben,

---

[18]) „Mein Abgott, mein Engel, meine Göttin"!!

[19])
Da nun die Minne das vollbrachte
und mich zum Ueberwund'nen machte,
so treibt sie Pflicht und Recht dazu,
dafs sie der Zweien eines thu;
sie mir in Liebe zuzuwenden,
sonst mache sie mein Lieben enden:
denn anders wäre ich verloren.
Dafs ich zur Freundin hab' erkoren
die Feindin, die mich hafst so sehr,
kommt nicht von meinem Sinne her:
Da ist allein die Minne Schuld.

Hartmann v. d. Aue Iwein 1647 sqq.
(Fr. Koch, d. Ritterbuch Bd. I. Halle 1848. 12. p. 58.)

woher sie entstanden. So kam man ganz einfach dazu, sie als Gabe oder Schickung einer geistigen Macht anzusehen, die vorzugsweise im Besitze derselben wäre. — Alle solche Verhältnisse, die im Menschenleben und durch dasselbe zur Erscheinung kommen, nenne ich ethische, mit prägnanter Bedeutung dieses Wortes, nicht als identisch mit „sittlich." Und alle diese Verhältnisse bewegen mehr oder minder das Gemüth der Menschen und mufsten deshalb auch konsequent von einer Ursache abgeleitet werden, die, weil sie in der äufsern Natur nicht zu entdecken war und nicht mit dem Träger identificiert wurde[20]), als geistige Persönlichkeit gedacht wurde und wiederum als eine mächtige, weil sie, wenn sie nicht mächtig, nicht mächtiger als der Mensch gewesen wäre, diesen ja nicht hätte bewegen können. — Aus den verschiedenen, durch die Einwirkung des Menschen auf den Menschen erzeugten, Seelenbewegungen aber tritt besonders eine hervor, die gewaltigste von allen —, die gewaltigste, weil keine so wie sie dem Menschen das Bewufstsein seiner Ohnmacht aufdringt, ja vor Augen führt. Diese Macht, der keine andere in dem ganzen Bereiche der Natur gleichkommt, der zu entrinnen dem Menschen all' und jedes Mittel fehlt, die schonungslos und ohne Erbarmen überall hineingreift, die Gewaltigsten niederschmettert, die Stärksten vernichtet —, diese Macht ist der Tod[21]). Versetzen wir uns in die Seele der ersten Menschen. Mitten in der Freude des Daseins, im Kreise der Familie, sehen

---

[20]) Vergl. jedoch Buch der Weisheit 14, 15 sqq. und Grimm, Gesch. der deutsch. Sprache I, p. 19.

[21]) „Die Götter sind nur die übermenschlichen Mächte in zweiter Instanz, aber die übermenschliche Macht in erster Instanz, die Macht, vor der zuerst der Mensch das Knie beugt, ist die Macht der Noth — die Macht über Tod und Leben." L. Feuerbach Sämmtl. Werke Bd. I. Lpzg. 1846. 8. p. 361. vgl. p. 340.

sie durch unsichtbare Hand plötzlich ein Leben verlöscht, das bis dahin noch sich gefreut, den Arm gelähmt, der ihnen sonst in den Mühen und Arbeiten des Lebens hülfreich beigestanden hatte. Sie fühlen sich plötzlich verwaist und einsam, das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht und Hinfälligkeit tritt ihnen mit erneuter und scharf fassender Kraft vor die Seele. Sie erbeben auf das tiefste bei dem Anblicke des Todten, an dem sie die gewaltige Hand einer ernsten unsichtbaren Wesenheit und ihr eigenes Geschick erkennen [22]). Die Seelenbewegungen, die hieraus entstehen, sind gleichfalls als ethische zu bezeichnen und unter allen als die bedeutendsten anzusehen. Dies hat sogar Manche veranlafst, an sie den Ursprung der Religion anzuknüpfen. Einige haben dies sehr unverständig in der Weise gethan, dafs sie behaupteten, Todtenkult, d. h. eine göttliche Verehrung der Gestorbenen selbst, sei die Quelle aller Religion (ich spreche hier natürlich stets nur von der heidnischen) gewesen [23]). Das ist zwiefach einseitig; 1) weil alle andern, sowohl ethischen als natürlichen (d. h. durch die Natur erzeugten) Seelenbewegungen hintenangesetzt werden; 2) weil aus Verehrung der Gestorbenen nur ein Dämonen- oder Heroenkult hervorgehen kann, nicht aber Religion. Bei weitem richtiger und mit Geist geltend gemacht ist die Meinung Stuhr's, der gleichfalls von den Seelenbewegungen, welche der Tod hervorruft, als der Hauptquelle der Religion ausgeht. In Bezug auf die griechische meint er, dafs der dodonäische Zeus — die älteste Form dieses Gottes — ursprünglich hervorgegangen sei aus dem Glauben an das Umschwebt-

---

[22]) Vgl. E. Simon, Geschichte des Glaubens an eine Geisterwelt. Heilbr. 1834. 8.

[23]) Z. B. L. Rofs, Hellenica Bd. I. 1. Halle 1846. 4. p. 41. — Hugh Farmer The general Prevalence of the Worship of human Spirits in the ancients Heathen nations. London 1783. 8. 495 S.

werden von den Seelen der Verstorbenen, indem das Wesen der Abgeschiedenen im Zeus zum Einheitsbegriff zusammengefaſst sei; und wie Zeus als allgemeines Sinnbild der männlichen Verstorbenen gedacht sei, in demselben Sinne Dione als ein Bild für die weiblichen. Dem Glauben an die Dämonen, d. h. dem aus der Verehrung der Seelen der Verstorbenen als Beschützer des Hauswesens der Hinterbliebenen entstandenen Glauben, entspreche das Wesen reiner Geistigkeit, zu dessen Vergegenwärtigung in der Vorstellung sich das Bewuſstsein anfangs rein an die Erinnerung an die Seelen der Verstorbenen und an die Empfindung des Umschwebtwerdens von denselben gehalten habe. Nach und nach habe sich diese Empfindung mehr und mehr zur Gegenständlichkeit ausgebildet und die Vorstellung des Zeus und der Dione hervorgerufen[24]). Wahrhaft gegenwärtig sei dem Bewuſstsein der alten Pelasger ihr Zeus indeſs nur in seinen Wirkungen geworden, wenn er im Rauschen des Windes durch die Luft und die laubige Krone der Eiche sich bewegte. Hier finde sich schon durch Vermittlung einer an die Vorstellung von Wind und Luft sich anschlieſsenden sinnlichen Auffassungsweise eine im Bewuſstsein vollzogene Uebertragung geistiger Ahnungen auf Naturanschauungen[25]). Dieses Hineinsenken ursprünglich geistiger Ahnungen in die Natur sei immer mehr vollzogen, habe so die in sinnlich plastischer Gestalt erscheinenden griechischen Götter erzeugt, schlieſslich aber durch vollständiges Hineinsinken in die Natur der ganzen griechischen Religion den Untergang gebracht. So müsse die Naturseite der griechischen Religion gefaſst werden. Es sei eine im Bewuſstsein vollzogene Begeistigung des Naturlebens, aus welcher sinnbildliche Vor-

---

[24]) P. F. Stuhr Religionss. d. Hellen. p. 22. 32.
[25]) Stuhr a. a. O. p. 43.

stellungen hervorgingen, an denen sich mehr die inneren Bewegungen des Seelenlebens abspiegelten, als das äussere Leben der Natur. Die Natur sei im Bewufstsein durch den Geist belebt und beseelt worden[26].

Stuhr geht also von der ethischen Macht des Todes aus und leitet hieraus den Ursprung der griechischen Religion ab. Oder, um alles in meine Terminologie zu übersetzen, er erklärt den Ursprung der Religion aus dem Kontakt des religiösen Subjekts mit dem von uns als zweites gesetzten religiösen Objekt, dem Menschengeist, den er seiner Hauptäufserung nach im Tode fafst. Dem ersten Objekt, dem Naturgeist, räumt er keinen Antheil bei Entstehung der Religion ein, sondern erkennt blos eine Uebertragung der aus der Berührung von Subjekt mit Objekt[2] gewonnenen religiösen Empfindungen und Vorstellungen auf die Natur an. — Ich kann diese Ansicht nicht theilen. Die Gründe sind leicht aus dem zu entnehmen, was ich in Betreff der Wirkungen gesagt habe, welche die Natur nothwendig auf die ersten Menschen ausüben mufste. War die Natur ihnen nicht gleichgültig, sondern brachte sie Bewegungen und ergreifende Eindrücke in der Brust hervor, dann mufs sie auch zur Entstehung der Religion mitgewirkt haben.

Indem ich so von Stuhr abweiche, kann ich nicht umhin, auf das grofse Verdienst aufmerksam zu machen, welches diese seine mit viel Geist von ihm durchgeführte Ansicht hat. Sie zum ersten Male hat sowohl jener materialistischen Auffassung der Mythologie, wonach diese nur auf die Natur zurückzuführen wäre, als auch jener moralischen Auffassung, welche in der ganzen Mythologie nur Personifikationen von Begriffen fand, wirksam entgegen-

---

[26]) Stuhr a. a. O. p. 47.

gearbeitet. Ein Verdienst, welches alle diejenigen seinem hohen Werthe nach zu schätzen wissen, welche gezwungen gewesen sind, sich durch eine Menge von Schriften durchzuarbeiten, von denen die materialistischen durch ihr wüstes Material ebenso ungeniefsbar sind, als die mit Begriffen operierenden durch ihre Begriffslosigkeit.

Noch ein Anderes in der Stuhr'schen Ansicht ist, und mit Zustimmung, hervorzuheben, nemlich dies, dafs in der Religion eine Uebertragung ethischer Momente auf Natur ebenso stattgefunden habe, als eine Vergeistigung, Verklärung der Natur. Dies näher nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; ich werde es späterhin an den einzelnen Göttergestalten thun. Hier will ich nur darauf aufmerksam machen, dafs diese gegenseitige Berührung und Durchdringung der aus beiden Objekten gewonnenen Elemente, meiner Meinung nach, als eine uranfängliche zu setzen ist. Die ethische Empfindung blieb nicht ohne Anlehnung an ein Naturobjekt, und die Naturempfindung ward zu einer ethischen verklärt. Nur darf man hierbei nicht denken, dafs in jenen Uranfängen die einzelne Empfindung als solche festgehalten worden sei. Die dazu nöthige auseinanderhaltende, unterscheidende Kraft fehlte dem Bewufstsein der ersten Menschen noch. Wie sie die Natur als ein Ganzes erfafsten, so entstand ihnen aus den verschiedenen ethischen Regungen die Vorstellung allgemeiner Geistigkeit, ganz unbestimmt, verschwimmend. Und wiederum können sie nicht im Stande gewesen sein, diese zwei Arten von Eindrücken, natürliche und ethische, zu sondern, weil sie damals noch nicht zur Kraft der Unterscheidung gelangt waren. Vielmehr die aus beiden Objekten (Natur- und Menschengeist) auf das Subjekt überströmenden Gefühle bildeten in diesem ein Chaos von Empfindungen, in welchem die beiden Elemente, aus denen es gemischt war, Eine verschwimmende Masse

ausmachten. Die Urreligion war — um es zu wiederholen — eine form- und gestaltenlose, pantheistische.

Fragen wir, welches Element in diesem Chaos von Gefühlen das überwiegende werde gewesen sein, so habe ich mich schon gegen Stuhr für das Naturelement entschieden, ohne damit im mindesten das geistige Element gering anschlagen zu wollen. Aber einmal scheinen mir die von der Natur ausgehenden Eindrücke um deswillen tiefer gewesen zu sein, weil die Natur stets dieselbe und eine allgegenwärtige ist, während dies in derselben Weise von den ethischen Verhältnissen nicht zu sagen ist; und zweitens gehört zu der Komplicierung von Verhältnissen, in welchen die ethischen Seelenbewegungen in voller Kraft und Bestimmtheit, in einiger Vollständigkeit zur Erscheinung kommen, ein nicht unbeträchtlicher Zeitraum, bis zu dem hin also die Natur mit entschiedenem Uebergewicht auf die Menschen influiert hatte.

Ich bitte, aus den bisherigen Untersuchungen festzuhalten 1) dafs zur Entstehung der Religion zwei objektive Faktoren gewirkt haben, Macht der Natur und Macht des Menschen, beide, nicht einseitig entweder Natur- oder Menschengeist; aber der erstere Faktor bedeutender; 2) dafs das Produkt dieses zwiefachen Objektes und des Subjektes eine Religion gewesen sein müsse, die, bei gegenseitiger Durchdringung des natürlichen und ethischen Elements in ihr, pantheistisch war, einerseits wegen der universellen Empfindungsfähigkeit des Subjektes, andrerseits wegen der noch sehr unbedeutenden Urtheilsfähigkeit des Subjektes, vermöge welcher dieses sowohl im Objekt als in seinen subjektiven Empfindungen hätte sondern und unterscheiden können. — Läfst sich aber aufser den genannten beiden nicht noch ein drittes Objekt denken? Sehen wir.

c. Die Macht Gottes.

Wenn der absolute Geist — Gott — in das Universum nicht aufgeht, mit ihm nicht zusammenfällt, sondern der Lehre des Christenthums zufolge Gott zwar in der Welt und im Menschen sich offenbart, aber nicht erschöpft; wenn er aufser ihnen seine gesonderte Existenz, seine Persönlichkeit bewahrt, sich bei sich behält; kurzum, wenn es einen aufserweltlichen persönlichen Gott giebt[27]): so ist klar, dafs dann noch ein drittes Objekt vorhanden ist für das religiöse Subjekt. Da nun der subjektive Grund der Religion in dem Gefühle der Ohnmacht zu suchen war, aus welchem ebenso die Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Tode, d. h. das Streben, die Persönlichkeit zu bewahren, hervorgeht, als es von dem Wesen des Menschen nicht zu trennen ist: so leuchtet ein, dafs es für das religiöse Bewufstsein kein höheres und sein Verlangen mehr befriedigendes Objekt geben kann, als einen persönlichen Gott, der allmächtig ist; der zwar die Welt der Erscheinungen und den Menschen durch sein allmächtiges Wort erschuf und ins Dasein rief, selbst aber persönlich über aller Erscheinung steht und doch allgegenwärtig, ewig, unwandelbar, allgütig, allweise ist. Ist Religion Bedürfnifs des Menschen und haftet an ihm unentäufserlich das Verlangen nach Verbindung mit einer objektiven Macht, so kann keine andere Religion jemals dem menschlichen Herzen so volle Genüge leisten als die christliche; so ist sie die absolute Religion, Religion schlechthin. Denn der Gott, welchen das Christenthum

---

[27]) G. A. Fricke Argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur. P. I. Lips. 1847. 8. 77 S.

F. J. Stahl Fundamente einer christlichen Philosophie. ed. II. Heidelberg 1846. 8.

Fortlage Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes. Heidelb. 1840.

lehrt, ist in allem unendlich: an Macht, Liebe, Heiligkeit. Hierin liegt das Geheimnifs, weshalb vor dem Christenthume alle heidnischen Religionen zu Schanden geworden sind und haben zu Schanden werden müssen. Denn sie alle hatten statt Eines, alle Göttlichkeit in sich vereinigenden Gottes, eine Vielheit von Göttern, statt eines absoluten, vollkommenen, unendlichen Gottes nur relative, unvollkommene, beschränkte Götter[28]).

Soll nun aber dieser aufserweltliche Gott in seiner ewigen Wahrheit und Unendlichkeit Objekt der Religion werden, so kann er dies nur auf dem Wege der Offenbarung und nur auf diesem[29]). Wir hätten also anzunehmen, dafs, wenn dies dritte Objekt ausschliefslich oder mitwirkend bei dem Ursprunge der Religion betheiligt gewesen wäre, Gott sich den ersten Menschen geoffenbart hätte und dafs folglich jede heidnische Religion nur eine mehr oder minder grofse Trübung und Verfälschung der reinen ursprünglichen Religion, der geoffenbarten Wahrheit wäre[30]). Und dies ist allerdings die Ueberzeugung einer grofsen Menge von Mythologen ehedem gewesen und noch jetzt[31]). Sie haben diese Ueberzeugung in verschiedener Weise ausgesprochen. Die Einen meinten, Gott habe, wie den Moses im feurigen Busche, die ersten Menschen unmittelbar unterrichtet; Andere, die Engel des Himmels hätten die ersten Menschen in der wahren Religion unterwiesen; noch Andere erklärten das Heidenthum für ein verderbtes Judenthum, woraus denn

---

[28]) Vgl. Feuerbach I, 274 sqq.

[29]) F. Schwubbe de gentium cognitione Dei. Paderborn 1844. 4. 22 S.

[30]) Ansicht der Socinianer.

[31]) Vgl. Humboldt Kosmos II, 147. Schelling Methode d. akad. Studiums. p. 167—169. Kanne, Rixner, Windischmann, Fr. Schlegel.

der Satz folgte, dafs es vor der Sündfluth kein Heidenthum, sondern nur Atheismus gegeben habe[32]). — Es ist nicht nöthig, hiergegen vom Standpunkte der Wissenschaft aus zu polemisieren, da — von allem andern zu schweigen — diese Behauptungen nur auf Glauben basieren und nicht einmal mit einem Scheine von Beweis umkleidet, sondern nur ganz nackt und blos hingestellt sind[33]). Hiervon aber auch abgesehen, so kann der ganzen Frage „ob der absolute Gott Objekt der ersten Religion gewesen sei" für die Wissenschaft des Heidenthums keine weitere Wichtigkeit beigelegt werden. Denn wenn geoffenbarte Religion die erste war, und die heidnischen aus ihr nur dadurch entstanden, dafs der Sinn sich der Natur- oder Selbstvergötterung zuwandte, d. h. also, wenn das, was das Heidenthum erst zum Heidenthume macht, das Specifische an ihm, aus Natur- und Menschengeist, nicht aus dem göttlichen Geiste herstammt, so kommen wir auch so auf die beiden zuerst besprochenen Objekte als die beiden einzigen Quellen der heidnischen Religion zurück. Denn aufser diesen drei Objekten läfst sich kein weiteres dem religiös empfindenden Subjekt, dem Menschen gegenüber denken[34]).

---

[32]) Budde Hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 1. p. 159. Koch de cultu serpentum. Lips. 1717. 4. p. 3 sq. — Gegen diesen Satz jedoch schon Tertullian.

[33]) Vgl. Plato Phileb. p. 16, p. 31, Stallb. Cicero Tusc. I, 12.

[34]) Die orthodoxe Theologie kannte freilich noch zwei andere, dem Menschen überlegene Mächte, die daher für ihn möglicherweise hätten religiöses Objekt sein können: Engel und Teufel. Es haben daher auch Theologen nicht angestanden, von beiden den Ursprung der heidnischen Religion abzuleiten.

a) Engel. Joh. Clericus Compend. hist. univ. Amstel. 1698. 8. p. 9 sq. Dabei wird die Frage, ob Kenntnifs von den Engeln naturaliter gegeben sei — Joh. Schmidius diss. de angelis ex principiis philosophicis non demonstrabilibus; Joh. Dav. Hoheseil An Angelorum existentia ex naturae lumine demon-

Nitzsch Ueber d. Religionsbegriff der Alten (Ullmann und Umbreit Studien 1828. p. 527 sqq.) J. G. Müller ebendas. 1835. Hahn Comment. de religionis et superstitionis natura. Vratisl. 1834. Dietrich de etymologia vocis religio. Schneeberg 1836. C. F. Bräunig Religio, nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Leipzig 1837.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der Mythologie oder der formellen Erscheinung der heidnischen Religion.

Isaac Abarbanel de variis idololatriae speciebus, latine versa a Buxtorfio. Alex. Rossaeus de religionibus mundi deutsch von Albert Reimarus. Amsterd. 1668. 8.; franz. v. Thom. le Grue. Amsterd. 1666. 4.

1. Uebersicht.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, dafs die Religion aus dem Kontakt von Subjekt und den beiden Objekten Natur und Menschengeist entstanden und die Urreligion als primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei, der, an

---

strari possit? — als zu bejahen vorausgesetzt, und unter anderm auch gemeint, dafs die Engel zum Theil in den Statuen Orakel gegeben hätten. Clericus l. l.

b) Teufel. Schon die spätern Juden und namentlich die Uebersetzer LXX hielten die Götter der Heiden für Dämonen, d. h. abgefallene Engel oder von solchen mit menschlichen Weibern gezeugte. Dann aber machten diese Ansicht, wie sie auch kaum anders konnten, besonders die christlichen Apologeten geltend; vgl. Tzschirner, Fall des Heidenthumes p. 288 sqq. Tertullian de baptism. cp. 5. de praescr. adv. haer. cp. 41. Natürlich waren die Teufel oder die mali spiritus auch diejenigen, welche in den Orakeln agierten, s. Hugo Grotius de verit. relig. Christ. Lb. IV. §. 9. ibq. intpp.

sich formlos und Voraussetzung aller Form, allen einzelnen bestimmten Religionsformen vorausgehe und gleichmäſsig zu Grunde liege. Ich sagte, wie aus dem Chaos sich alle Formen des Daseins entwickelt hätten, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen. Diese Urreligion hat wegen ihrer Universalität, womit sie die gesammte Natur, ingleichen auch die Manifestationen des menschlichen Geistes umfaſst, eine Art Einheit in ihrem Objekt. Aber doch nur insofern, als sie dies Objekt total erfaſst und weder in ihm selbst unterscheidet noch neben ihm ein Anderes anerkennt: ein πᾶν, kein ἕν. Es ist daher ein Irrthum, wenn man den primitiven Pantheismus mit Monotheismus identificiert und die Urreligion für monotheistisch erklärt [35]). Denselben Fehler begeht man, wenn man die älteste Form der einzelnen Religionen bei den verschiedenen Völkern als Monotheismus bezeichnet [36]). Denn nicht blos, daſs jede einzelne Religion von jenem primitiven Pantheismus ausgegangen ist, mithin von ihr dasselbe gilt, was von diesem,

---

[35]) Z. B. R. Cudworth Systema intellectuale hujus universi latine vert. et rec. J. L. Moshemius. Lugd. Bat. 1773. 4. II. Voll. Wyttenbach Num deum unum esse sola rationis vi demonstrari possit, et gentesne exstiterint, quibus nulla revelationis ope adjutis haec veritas cognita fuerit? Diss. de unitate Dei in s. opusc. select. ed. Friedemann. Tom. II. (Hiergegen ist gerichtet Meiners historia de Deo vero. Lemgo. 1780). Eberhard Neue Apologie des Sokrates. Berlin 1772.

[36]) Es ist dies geschehen, überhaupt: Klemm, Culturgeschichte VII. Lpzg. 1849. p. 357.; in Betreff

der Aegypter:	Jablonsky Opuscula 1804—13. IV.
der Perser:	Th. Hyde historia religionis veterum Persarum. Oxon. 1700. 4. Gegen ihn Anquetil du Perron.
der Griechen:	z. B. Lucas de deabus colligeris. p. 8 sq. (doch vgl. O. Müller Prolegg. p. 244 sq.) Lange Einleitung in die gr. Mythol. Berlin 1825. 8. p. 30 sqq. Creuzer I, 46.
der Germanen:	Jac. Grimm: D. Myth. XLIV sq.

sondern man hat sich auch bei Annahme solches partikulären Monotheismus eine Verwechselung anderer Art zu Schulden kommen lassen. Man unterschied nicht zwischen einem der Art nach einzigen, höchsten Wesen, und einem komparativ höchsten, gleichartig einer Menge anderer Götter und nur dem Range nach von ihnen verschieden[37]). Nur wo das erstere verehrt wird, kann von Monotheismus die Rede sein, und das ist in keiner Mythologie der Fall gewesen. Alle heidnischen Religionen haben vielmehr nur ein komparativ höchstes Wesen, das zwar, wie z. B. bei den Griechen Zeus, an der Spitze der ganzen Götterwelt steht, aber neben sich noch eine Menge anderer Götter hat und weit entfernt ist in seinen Beziehungen zu ihnen eine absolute Gewalt auszuüben. Die Sache ist in den einzelnen Religionen diese. Je weiter man eine jede rückwärts verfolgt, um so mehr vereinfacht sie sich. Die zuerst selbstständig, in scharf von einander abgegrenzter Gestalt, erscheinenden Götter schmelzen immer mehr zusammen, so dafs, was zuerst in viele Götter geschieden war, zuletzt in Eine göttliche Wesenheit sich zusammenfafst. Aber man kommt bei dieser Untersuchung zuletzt nicht auf Einen Gott. Vielmehr verliert jede göttliche Persönlichkeit in dem Augenblicke, wo sie mit einer andern zusammenfällt, an ihrer Persönlichkeit; ihre Umrisse trüben sich. Zwei Gestalten, die sich miteinander berühren, gehen in einander über, verschwimmen und verlieren an anschaulich concentrierter Selbstständigkeit, wie zwei Farben im Abendroth. So gelangt man schliefslich nicht zu Einer göttlichen Persönlichkeit, zum Monotheismus, sondern zu einer unbe-

---

37) Vgl. P. Chr. Reinhard Abrifs d. Entstehung und Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. p. 5 sqq.

stimmten, nicht in klarer Anschauung gefafsten, sondern alles in sich chaotisch enthaltenden göttlichen Wesenheit, zu einem göttlichen Alleins, eben zu jenem primitiven Pantheismus[38]).

Der Fortschritt aus diesem Pantheismus heraus zu bestimmten Religionsformen, deren kurze Betrachtung uns jetzt obliegt, ist abhängig und bedingt von den Veränderungen sowohl im Subjekt als im Objekt. Denn so gut nämlich

a) das Subjekt beeinträchtigt sein kann durch klimatische Einflüsse, durch zu grofse Hitze oder Kälte, oder nachdem es allmählig eine typisch gewordene Charaktereigenthümlichkeit angenommen hat, kann auch

b) das Objekt beeinträchtigt sein, weil die Natur in den verschiedenen Theilen so geartet sein kann, dafs sie sich dem Menschen nur vorzugsweise von einer oder mehreren Seiten, nicht aber in ihrer Allseitigkeit zeigt.

Je nachdem nun die Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander eine vollkommne oder unvollkommne ist, je nachdem das Subjekt das Objekt allseitig oder theilweis auffafst oder dieses sich auffassen läfst, entstehen aus der Urreligion $= O + s$ (Objekt allseitig, Subjekt unentwikkelt) folgende Religionsformen:

---

[38]) Dieser Pantheismus ist nicht zu verwechseln mit jenem andern, wonach alles Sein der Ausflufs der Gottheit und diese in jenem enthalten ist, welchen man auch für die älteste Religionsform gehalten hat. Z. B. R. Cudworth Syst. intell. cp. IV. §. 17. p. 356. §. 18. p. 414. §. 34. p. 627. C. Calvoer Saxonia inferior antiqua Lb. I. cp. 5. p. 13 sqq. A. Hinckelmann Detect. fundam. Boehmian. p. 106 sqq.

1) O + S (Objekt allseitig, Subjekt entwickelt) — Polytheismus.
2) o + S (Objekt einseitig, Subjekt entwickelt) —
Parsismus ∞ Schamanenthum.
Gaiolatrie ∞ Uranolatrie.
Astrolatrie ∞ Zoolatrie.
3) o + s (Objekt einseitig, Subjekt unentwickelt) — Fetischismus.

Auf diese drei Grundverhältnisse [O + S, o + S, o + s] lassen sich alle einzelnen heidnischen Religionsformen zurückführen. Ihr Vorkommen ist abhängig von den Bedingungen, welche die Veränderungen in der Empfindung und dem Urtheil herbeiführen. Diese Bedingungen sind die, welchen der Mensch durch die Natur des Landes, in dem er sich angesiedelt hat, unterworfen ist[39]). Ein schönes freundliches Land, welches den Menschen anlächelt und zu seinem Herzen spricht, welches sich durch die Mannigfaltigkeit seiner Formen und die Lieblichkeit seines Klimas auszeichnet, welches dem Menschen willfährig und wie von selbst darbietet, was er zu seinem Unterhalte bedarf, welches ihn zu keiner grofsen Anstrengung verpflichtet und zu keiner bedeutenden Anwendung seiner physischen und geistigen Kräfte: ein solches Land wird vor allen andern geeignet sein, die Empfindungsfähigkeit des Menschen zu erhalten, dagegen weniger geeignet zur Ausbildung seiner intellektuellen, seiner geistigen Kraft. Ein solches Land wird demnach vermögen einen Zustand der Religion festzuhalten, welcher dem ursprünglichen sehr nahe steht. Die Erfahrung bestätigt diesen Satz. Indien hat alle die Eigenschaften, von denen eben die Rede war, und der Zustand des religiösen Bewufstseins

---

[39]) „Das Klima" sagt schon Polybios IV. 5. s. f., „bildet die Sitten der Völker, ihre Gestalt und Farbe." — Vgl. J. G. Kohl, der Verkehr u. d. Ansiedelungen d. Menschen in ihrer Abhängigkeit v. d. Gestaltung der Erdoberfläche. Mit 24 Steindrucktafeln. gr. 8. Dresden 1841.

der Indier ist mehr als der irgend eines andern Volkes jenem primitiven Pantheismus verwandt. Die Indier stehen, wie durch ihre Sprache, so durch ihre Religion, und durch diese trotz ihrer Götterbilder und Mythen, dem Urzustande des menschlichen Geschlechts nahe. Sie bilden den Uebergang zu einer andern Religionsform. Es ist in ihrem Bewufstsein ein Ringen aus diesem Pantheismus, in dem alles verschwimmt, heraus und zu klarer Anschauung zu gelangen. Aber ihre geistige Kraft, niedergehalten durch die Ueppigkeit ihrer Natur, ist nicht stark genug dazu. Sie ist zerfahren in der Sinnenwelt, nicht concentriert in sich; daher die mafs- und formlosen Tempelbauten und Götterbilder. Weil seine geistige Kraft sich nicht zu intensiver Consistenz zusammengezogen hat, vermag der Indier nicht, in ein menschlich gestaltetes Götterbild den Ausdruck von Kraft zu legen; diese seine Kraft ist noch extensiv; daher giebt er dem Bilde viel Köpfe um die Klugheit, viele Arme um die Kraft, viele Füfse um die Schnelligkeit auszudrücken. Ueberall in der indischen Religion treten die deutlichsten Zeichen hervor von einem Zustande des Bewufstseins, welches zwischen pantheistischer Verdunkelung und klarer, scharf begrenzter Erfassung der Gottheit schwankt. — Die Ursache davon lag in der durch die Natur zurückgehaltenen Ausbildung der geistigen Kräfte.

Denken wir uns nun ein Land, welches auf der einen Seite alle die Vorzüge Indiens vereinigt, auf der andern aber so geartet ist, dafs es seinen Bewohnern nicht in sorgloser Unthätigkeit dahinzuleben gestattet, sondern ihnen Mühe und Arbeit auferlegt: so wird es sowohl die Empfindungsfähigkeit erhalten als die intellektuellen Kräfte der Bewohner ausbilden. Und daraus wird eine Religionsform sich bilden müssen, in welcher eine reiche und lebendige Auffassung des Natur- und Menschenlebens nach ihren ein-

zelnen Richtungen in sinnlich plastischen Göttergestalten sich vergegenständlicht. Im Allgemeinen kann man von dem gröfsten Theile von Europa sagen, dafs er eine solche Religionsform begünstige und auch wirklich hervorgebracht habe. Ich nenne dieselbe Polytheismus.

Bei den Völkern der übrigen Erdtheile dagegen finden wir Religionsformen, in denen sich eine beträchtliche Verminderung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit des Menschen kundgiebt. Diese Beeinträchtigung der Empfänglichkeit für Eindrücke der Natur mufste natürlich überall da eintreten, wo die Natur überhaupt wenig Eindrücke geben konnte. Denn nur durch Uebung wird die Kraft erhalten. Ist der Wohnsitz eines Volkes verkümmert, so verkümmert auch das Volk. Wie das Land, so seine Bewohner. Die verschiedenen Religionsformen nun, in denen wir eine solche Verkümmerung der ursprünglich universellen Empfindungsfähigkeit des Menschen wahrnehmen, lassen sich in drei Gegensatz-Paaren darstellen: Parsismus — Schamanenthum; Gaiolatrie — Uranolatrie; Sabaeismus (Astrolatrie) — Zoolatrie[40]). In allen diesen Religionen ist die Empfindung nach und nach abgestumpft, die intellektuelle Kraft ausgebildet; sie gehören daher zu der zweiten Art (o+S). — Die dritte Art, wo Empfindung und geistige Kräfte gleich sehr darniederliegen und die deshalb einen diametralen Gegensatz zum Polytheismus bildet, die unterste Stufe aller Religion ist der Fetischismus (o+s). Sie ist die Religionsform derjenigen Länder, in denen die Natur den Menschen nicht blos nicht freundlich berührt, sondern ihn geistig und körperlich darnieder drückt. Im Allgemeinen können wir sagen, dafs

---

[40]) Denominatio fit a potiori. Ansätze zum Polytheismus finden sich in allen Religionsformen; man kam aber allmählig in die Einseitigkeit durch die Einseitigkeit der Natur.

der Fetischismus die Religion Afrika's ist, die zweite Art von Religionen Asien angehört, der Polytheismus Europa. — Betrachten wir jetzt diese einzelnen Religionsformen näher.

2. Polytheismus.

Inder:	Stuhr I, 54 sqq. E. Burnouf Introduction à l'histoire du Buddhisme indien Tom. I. Paris 1844. 4. W. Schott Ueber den Buddhaismus in Hochasien und China. Berlin 1845. 4. J. P. P. Jourdain De la mythologie indienne de la côté de Malabar et de la péninsule de l'Inde. Paris 1846. 8. Lassen Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. 8.
Kelten:	P. Martin La religion des Gaulois. Paris 1727. 4. II. Eckermann (p. 19.) Bd. III.
Germanen:	J. Grimm Deutsche Mythologie ed. II. Götting. 1844. 8. II. C. F. Köppen Literar. Einleitung in d. Nordische Mythologie. Berlin 1837. 8.
Slaven:	J. J. Hanusch D. Wissenschaft d. slavischen Mythus. Lemberg 1842. 8. Schaffarik Slavische Alterthümer. Uebers. Leipz. 1843. 8. II.
Römer:	J. A. Hartung D. Religion d. Römer. Erlangen 1836. 8. II.
Griechen.	

Das in der Urreligion noch unbestimmte und in sich noch nicht unterschiedene religiöse Objekt mufste in seinen Veränderungen abhängig sein von denen des Subjekts. Die erste Veränderung, welche mit diesem vorging, war die Reaktion gegen die auf ihn influierenden Eindrücke. Es ist diese Reaktion keine ablehnende, sondern nur eine sondernde, orientierende. Der Mensch sucht über sein religiöses Objekt Klarheit zu gewinnen, er lernt die verschiedenen Eindrücke unterscheiden, wird sich ihrer als verschiedener bewufst und empfindet sie in ihrer Einzelnheit. Eine zweite Veränderung ist die, dafs er gemäfs seiner eigenen einheitlichen Wesenheit sich selbst von der Natur zu unterscheiden lernte. Er fühlt sich zwar immer noch als Theil der Natur, ist sich aber doch schon insoweit seiner selbst bewufst geworden,

dafs er sich als geistige Persönlichkeit der Natur gegenüber weifs. Mit dieser Sichselbstunterscheidung des Subjekts von der Natur ist der erste Schritt gethan, um das religiöse Objekt der Gottheit von der unmittelbaren Natur zu unterscheiden, sie geistig und persönlich und zwar als eine menschlich gestaltete geistige Persönlichkeit zu fassen. — Dieser zwiefachen Veränderung im Subjekt mufste eine zwiefache im Objekt entsprechen. Entweder nemlich konnte der ursprüngliche pantheistische Gottesbegriff sich in sich zusammenziehen, kondensieren, krystallisieren zur Einheit oder sich scheiden zur Vielheit; er konnte sich entweder aus der Natur heraus zu Einer persönlichen Geistigkeit zurückziehen oder in der Mannigfaltigkeit der Natur zu einer Menge einzelner Persönlichkeiten auseinandergehen; mit einem Wort, es mufste sich aus dem primitiven Pantheismus gemäfs der Veränderungen des Subjekts entweder Theismus oder Polytheismus entwickeln.

Theismus ist die Religion des Judenthums[41]), deren Betrachtung uns hier nicht beschäftigen kann. Polytheistisch sind aber alle Religionsformen, in denen die Gottheit gespalten ist in eine Mehrheit persönlich gedachter Götter. In specie aber ist Polytheismus diejenige Religion zu nennen, welche bei der Unterscheidung in den einzelnen Richtungen des Naturlebens am universellsten verfährt, also in welcher das Subjekt sich seine Empfindung am unbeschränktesten erhält und seine intellektuellen Kräfte am vollkommensten entwickelt. Es ist die Religion der geistreicheren Völker,

---

[41]) Die Kondensation des Allgemeinen zur Einheit zeigt sich noch in dem Gebrauche der Namen Elohim — Jehova, Löbell I, 196. Klose De polytheismi vestigiis apud Hebraeos ante Mosen. Gotting. 1830. vgl. Jos. 24, 2. 14. I. Mos. 3, 22. 6, 2. 28, 20 sqq. 35, 2 sq. 31, 19. 30 sqq. — Nicht richtig urtheilt Steger, Entwickelung der Meinungen Mosis über die Gottheiten der Nichtisraeliten (Henke Magazin, IV. 135 sqq.).

der indo-europäischen. Sie haben den Reichthum des Geistes, womit dieser in die Welt getreten war, am meisten bewahrt, Sinn und Herz offengehalten für die Mannigfaltigkeit natürlicher und ethischer Eindrücke.

Was nun die Entstehung dieses Polytheismus im besondern betrifft, so mufste sich der pantheistische Gottesbegriff zu einem polytheistischen scheiden nach derselben Art, wie man in der Natur unterschied; zuerst also in eine Zweiheit von Göttern. Denn bei seiner Orientierung innerhalb der Welt, in die er gestellt war, mufste sich dem Menschen alsbald der Dualismus dieser Welt in Himmel und Erde darbieten, dergestalt dafs die Summe der religiösen Gefühle, welche der Pantheismus in sich schlofs, sich in zwei grofse Hälften schied, deren eine an den Himmel, deren andere an die Erde geknüpft wurde. Dies ist das Fundament alles Polytheismus. Himmelsgottheit und Erdgottheit sind die beiden ältesten Göttergestalten und immerdar in der Religion die beiden Hauptgottheiten geblieben [42]). Hierbei blieb man aber nicht stehen. Zunächst schon lag die Unter-

---

[42]) „Im ganzen heidenthum treten trilogien der hauptgötter vor, die ich zur übersicht aufstelle:

lat.	Mars.	Mercurius.	Jupiter..
gr.	Ἄρης.	Ἑρμῆς.	Ζεύς.
kelt.	Hesus.	Teutates.	Taranis (κεραυνός).
ahd.	Zio.	Wuotan (Wüthen, Wehen, Sturm).	Donar (v. denan i. e. tendere).
altn.	Tyr.	Odinn.	Thôrr.
sl.	Svjatovit.	Radigast.	Perun (v. prati-ferire).
litth.	Pykullas.	Potrimpos.	Perkunas (v. fairguni — Waldgebirge).
ind.	Siva.	Brahma.	Vishnus.

es ist die kriegerische, schöpferische und donnernde (erdbefruchtende) gewalt." Grimm. G. d. d. Spr. I, 119.

Wenn man die erste zu der ethischen Reihe zählt, hat man in der schöpferischen die Erde, in der befruchtenden, donnernden den Himmel. Doch leidet diese ganze Dreitheilung vielen Zweifel.

scheidung zwischen Erde und Wasser sehr nahe, die daher auch als eine uralte zu setzen ist. Damit aber ist denn auch die Unterscheidung im Grofsen vollendet, aufser diesen drei grofsen Theilen der Natur giebt es keine sich so scharf von einander abgrenzende. Hierin liegt der Grund, dafs wir an der Spitze aller polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern finden, welche den genannten drei Richtungen im Naturleben entsprechen: dem Himmel, der Erde und dem Wasser (Zeus. Pluton. Poseidon)[43]). — Eine weitere Unterscheidung konnte vorgenommen werden innerhalb dieser drei Richtungen. So liefs der Himmel in sich wieder eine Sonderung zu zwischen dem blauen Himmelsgewölbe (Aether), Sonne, Mond, Sternen, Wolken. Im Wasser konnte man trennen: Meer, Flüsse, Quellen, Seen, Feuchtigkeit. In der Erde: Frühling (Sommer) und Winter — als Leben und Tod der Erde —, Feuer, Berge, Bäume etc. Eine Grenze ist hier nicht gegeben, sondern diese Scheidung und Spaltung hing allein ab von der gröfsern oder geringern Empfindlichkeit des Subjekts für die verschiedenen Richtungen des Naturlebens. — Das ethische Moment der Religion fand gleichfalls eine solche Zertheilung und ward, wie ich bereits früher bemerkt habe, an einzelne adäquate Richtungen des Naturlebens angelehnt[44]). Z. B. da die

---

[43]) Die weiblichen Gottheiten sind später und stammen vorzugsweise aus der Zeit des Ackerbaulebens. Grimm. G. d. d. Spr. I, 71.

[44]) Die Möglichkeit, Natürliches zu einem Ethischen zu machen, in der Natur und ihrem Leben sich selbst und sein eigenes Seelenleben zu erkennen, beruht auf einem zwiefachen Grunde. Erstens darauf, dafs der Mensch in seinem unmittelbaren Sein sich nicht von der Natur unterscheidet. Er empfindet sich als einen Theil von ihr, als Glied des grofsen Weltganzen und fühlt demgemäfs auch sich den allgemeinen Gesetzen alles Lebens, alles Seins unterworfen. Was in der Natur Gedeihen und Fruchtbarkeit schafft, das mufs auch im Menschenleben Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffen; die Naturmacht, welche die Saaten wachsen, die Thiere gesund und

Erde alles hervorbringt, die Menschen nährt, an sich selbst das Entstehen und Vergehen darstellt, den leblosen Körper wieder in sich zurücknimmt: so war die Anlehnung der ethisch-religiösen Empfindungen, welche in der Geburt, der Ehe und dem Tode zur Erscheinung kamen, an die Erdgottheit sehr leicht. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Da das Wissen als ein geistiges Sehen und Unterscheiden zu betrachten ist, als eine Klarheit, die der Mensch über sonst dunkle Gegenstände sich erwirbt, so mufs es natürlich erscheinen, wenn dies Wissen, Sehen, die Einsicht, Weisheit, das relative Allwissendsein auf Naturgottheiten zurückgeführt wurde, denen ihr Natursein sowohl Klarheit an sich, Helle, Licht gab, als auch einen über allem belegenen Ort, von wo aus ein umfassenderes Sehen möglich ward; also wenn die genannten ethischen Richtungen an die Gottheiten des Himmels, der Sonne und der Wolken oder auch an das Wasser (Zeus, Apollon, Athene oder Nereus, Proteus, Sirenen) angeschlossen wurden. —

Wir haben so zwei Scheidungen, die der Polytheismus in seinem religiösen Objekt macht, 1) nach den drei grofsen Haupttheilen der Natur; 2) innerhalb eines jeden dieser

---

stark sein läfst, dieselbe giebt dem Menschen Wachsthum, Gesundheit und Stärke. Dieser Glaube wurzelt in der Körperlichkeit des Menschen. Denn seinem körperlichen Sein nach ist er durchaus und vollständig denselben Gesetzen unterworfen, welche in der sinnlichen Natur herrschen. Zweitens aber beruht die Möglichkeit, das Natürliche in's Ethische zu erheben auf der Korrelation des Geistes mit der Natur. Der Mensch fühlt sich nemlich nicht blos körperlich in Relation und Abhängigkeit von der Natur, sondern auch geistig. Das natürlich Helle wird zum geistig Hellen; das natürlich Finstere zum geistig Finstern; das natürlich Heitere zum geistig Heitern; das natürlich Trübe zum geistig Trüben; das natürlich Kämpfende zum geistig Kämpfenden u. s. w. Jede Sprache hat ja daher auch gleiche Ausdrücke für die bezüglichen geistigen und natürlichen Zustände. Der Geist ist ein Analogon der Natur; ein Spiegel, in welchem sich die Sinnenwelt reflektiert.

Hauptttheile. Eine dritte Scheidung nimmt der Polytheismus vor, indem er diese zweite Theilung dadurch noch weiter fortsetzt, dafs er eine nicht geringe Anzahl von Göttergestalten wiederum spaltet nach den verschiedenen Richtungen, die noch in jeder vereinigt sind. Um es an einem Beispiel klar zu machen. Der Mond ist zwar an sich ein Einfaches, aber in seinen Beziehungen, aufser dafs er als männlich oder weiblich gefafst werden kann (Lunus — Luna, Freyr — Freyja) ein Vielfaches. Man kann ihn nach sehr verschiedenen Richtungen hin auffassen[45]): 1) in Bezug auf das geschlechtliche Leben[46]) (Artemis von Ephesos), seinen Einflufs auf Menstruation u. s. w., welchen Einflufs alle Völker ohne Ausnahme wahrgenommen haben. Hieraus entstand denn natürlich die Vorstellung von dem Monde als einer aller Zeugung vorstehenden, zeugerischen Gottheit. — Hiermit nun kontrastiert 2) sehr ein anderer Eindruck des Mondes: Keuschheit und Milde (dorische Artemis). Den macht der Mond auf ein sinniges, empfängliches Gemüth, wenn es ihn in seinen scharfen Umrissen, seiner ernsten und zugleich milden Klarheit, erhaben über allem irdischen Gewühle am Himmel still einherziehen sieht. — Oder 3) der Mond erregt in der Seele Empfindungen der Furcht und des Entsetzens (Hekate). Wenn der Mond so geheimnifsvoll die Gegenstände beleuchtet, mit zweifelhaftem Lichte ihre Umrisse mehr trübt als erhellt, bleich die ganze Natur färbt, so stimmt er dadurch das Gemüth furchtsam, zeigt sich als eine unheimliche, finstre, menschenfeindliche Macht. — Oder aber 4) man schaut den Mond an als zugehörig

---

[45]) Vgl. Baur Symbol. I, 183 sq.

[46]) Jean Paul (Sämmtl. Werke XXXVII. Berlin 1827. Levana Bd. II, 91) will Mädchen in der Sternkunde unterrichtet wissen, „wobei es auch nicht schadet, dafs ein Mädchen erfährt, woher eine längste Nacht zum Schlafen, ein Vollmond zum Lieben komme." —

zur Sonne (Geschwister: Apollon und Artemis: Mann und Frau: dieselben)[47]), der er immer folgt und die er nie erreicht (unglückliche Liebe: Selene und Endymion); er macht den Eindruck des Traurigen, Sehnsüchtigen, Vereinsamten, Unglücklichen; er wirkt in der Brust des Menschen eine Species von Melancholie. — Die Verschiedenartigkeit dieser durch ein und dasselbe Objekt, den Mond, erregten Empfindungen wird so der Grund für eben so viele verschiedene Gottheiten, die alle auf den Mond zurückgehen, alle die Spuren dieses ihren Ursprunges an sich tragen, nahe mit einander verwandt sind, aber doch eben als unterschiedliche Gottheiten von der Vorstellung festgehalten werden. Dies wird besonders der Fall sein an verschiedenen Orten, wo, gemäfs des verschiedenen Volkscharakters, hier diese, dort jene Auffassung vorwog. Denn die Gottheiten entsprechen immer den geistigen Volksindividualitäten und richten sich nach den Bedürfnissen, welche zu befriedigen waren. Wie Plinius[48]) sagt: Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret. Itaque nomina alia aliis gentibus et numina in iisdem innumerabilia reperimus. Da nun die verschiedenen Eindrücke des Naturobjekts durch die Beinamen der Götter charakterisiert und hervorgehoben werden, so geschieht es, dafs sich unzählig oft solche Beinamen loslösen und Eigennamen besonderer Gottheiten werden. Hera (Hebe, Eileithyia). Athene (Nike).

Eine vierte Scheidung wird im Polytheismus bewirkt, indem das Subjekt nicht blos in den verschiedenen Richtungen des Natur- und Menschenlebens unterscheidet, sondern auch zwischen Natürlichem und Ethischem. Ich habe

---

[47]) Eust. ad Hom. p. 1197, 38.

[48]) Hist. Nat. II, 7.

mich schon früher dahin erklärt, daſs ich eine absolute Trennung dieser beiden Momente ursprünglich nicht annehme. Nach und nach findet sie allerdings statt, und zwar in folgender Weise. Wenn im Anfange der religiösen Entwikkelung das Naturelement überwiegen, das ethische Element verhältniſsmäſsig gering sein muſste, wie ich früher auseinandergesetzt habe, so trat hierin eine natürliche und nothwendige Veränderung ein, sobald das Subjekt durch seine eigene Entfaltung bedeutender wird und folglich auch bedeutendere Eindrücke von sich empfängt. Wurden dadurch nun auch zunächst nicht grade neue, rein ethische Götter geschaffen, so war doch eine fortschreitende Vergeistigung der alten Götter, in denen das Naturelement überwiegend war, die unausbleibliche Folge der geistigen Entwickelung des Subjekts. So wurden zuerst immer mehr und mehr beide Elemente in einer Gottheit ins Gleichgewicht gesetzt, bis endlich das ethische überwog. Wenn dies letztere nun der Fall war, so schied sich die eine Göttergestalt in zwei verschiedene Formen, welche beide aus denselben Elementen bestanden, von denen aber in der einen Form das eine, in der andern das andere vorherrschte (N + g, n + G); z. B. aus dem Helios schieden sich 1) Helios (N+g) und 2) Apollon (n+G). — Von hier war denn weiter der Schritt nicht allzugroſs, ethische Momente rein als solche festzuhalten und zu persönlichen Gottheiten zu objektivieren. Vgl. die römischen Göttinnen Fides, Spes, Clementia, Pietas, Pudicitia, Concordia. Bei den Griechen: Hymen, Themis, Dike, Aidos. So hatte Dikaiarch der Aetoler am Hellespont zwei Altäre, *Παρανομίας καὶ Ἀσεβείας*, geweiht.

So also erzeugt der Polytheismus eine Fülle von einzelnen Gottheiten, die durch nichts begrenzt ist; wie weit die Scheidung getrieben wurde, hängt bei den verschiedenen Völkern von der Empfindungs- und Unterscheidungsfähigkeit

des einzelnen, auch von ihrer Zerspaltung in einzelne Stämme ab. Ja, die schliefsliche Verehrung eines unbekannten Gottes[49]) ist eine nothwendige Consequenz dieser Scheidung und Spaltung des allgemeinen religiösen Objekts. Ebenso die Adoption fremder Gottheiten[50]), wodurch gleichfalls die Zahl der Götter vermehrt, freilich aber das religiöse Bedürfnifs nicht gestillt wurde. (Pantheon in Rom.) Weiter kann der Polytheismus nicht gehen; er ist hiermit an seinem Ende und bei seinem Untergange angekommen. Der unbekannte Gott befriedigt nicht, weil er nicht bestimmt und klar ist; er bildet den Uebergang zu dem sekundären Pantheismus; die Vereinigung aller Götter aller Völker befriedigt ebensowenig das ohnmächtige Herz. Denn Macht + Macht + Macht . . . . . ist gleich X Macht, nie gleich Allmacht, die doch allein das absolute Objekt für das religiöse Subjekt ist. (p. 46 sq.)

3. Parsismus.

Zend-Avesta traduit en français par Anquetil du Perron. Paris 1771. 4. III. Deutsch von J. F. Kleuker. Riga 1776 sq. 4. III. Anhang dazu. Riga und Leipzig. Bd. I. (2. Abtheilung) 1781. Bd. II. (3. Abtheil.) 1783. 4. Enthält: A. Vendidat Sade: a) Yaçna (Izeschne

---

49) Z. B. in Athen: Diog. Laert. I, 110 ibq. Menage Tom. I, 291 Hübner. Act. Apost. XVII, 23. vgl. Heinrich Epimenides Lpzg. 1801. p. 89 sqq. Anselme Sur le Dieu inconnu des Atheniens. (Mem. de l'Ac. des Inscr. Tom. VI, 298—317 ed. 8). Joh. Jac. Heller de deo ignoto Atheniensium (in Gronov. Thes. Ant. Gr. Tom. VII.) Dieser so wie Mosheim de ignoto Atticorum deo. behauptet, dafs das höchste Wesen unter dem unbekannten Gotte verstanden und die Griechen gewohnt gewesen, den wahren Gott also zu nennen. Vgl. Wolf Curae philol.

50) In Athen wurden neue Götter, nach voraufgegangenem Antrage, durch den Areopag aufgenommen. vgl. Hemsterh. z. Hesych. Tom. I, p. 1694, 27. Alb. Das gab den Komikern häufig zu bittrem Spotte Veranlassung, Aristoph. Lys. 388 sqq. Cic. Legg. II. 15, 37.

im Pehlvi). b) Vispered. c) Vendidat. — B. Bundehesch. Kleuker Zend-Avesta im Kleinen. Riga 1789. 8. Eugène Burnouf Vendidat Sadé — avec un commentaire, une traduction nouvelle etc. Paris 1830. fol. Commentaire sur le Yaçna. Paris 1833. 4. J. Görres Das Heldenbuch von Iran nach dem Schah-Nameh. Berlin 1820. 8. II.
B. Brissonius de regio Persarum principatu. libri III. ed. Lederlin. Argentor. 1710. Th. Hyde Historia religionis veterum Persarum ed. II. Oxon. 1760. 4. J. G. Rhode D. heilige Sage u. d. gesammte Religionssystem der alten Baktrier, Meder u. Perser oder des Zendvolkes. Frankf. a. M. 1820. Stuhr I, 339—375. Creuzer I, 2.
Beck Anleit. zur allgemeinen Weltgesch. I, 1. p. 634 sqq. Creuzer I, 2. p. 181—193.

Der Parsismus ist eine Religionsform, in welcher sich eine Beeinträchtigung des Naturgefühls kundgiebt. Er hat als seine Grundelemente: ein ethisches (Geisterglaube, angelehnt an das Naturmoment der Finsternifs) und ein natürliches (Licht- oder Feuerdienst). Er hebt also aus dem Bereiche des Naturlebens einseitig die beiden Momente des Lichts und der Finsternifs hervor, während er gegen die übrigen verschlossen, abgestumpft ist. Die Heimath dieser Religionsform ist das iranische Hochland, welches rings von Bergen eingeschlossen und östlich durch den Indus von Indien getrennt wird. Es umfafst die alten Länder Medien, Persien, Arien und Baktrien. Hier auf diesem Plateau haben die Bewohner desselben denjenigen Charakter erhalten[51]), von welchem der Parsismus der Reflex ist. Der Parsismus ist der getreue Wiederschein der Natur von Iran. Darum hat er auch Nichts mit dem Polytheismus gemein, obgleich seine Bekenner zu dem grofsen indo europäischen

---

[51]) R. Gosche de Ariana linguae gentisque Armeniacae indole prolegg. Berol. 1847.

Volksstamme gehören. Sie sind geistig herabgesunken, als sie sich in Iran heimisch machten.

In den ältesten Zeiten, als die Völker Irans noch nomadisch umherzogen, herrschte unter ihnen ein einfacher Naturdienst, dessen eine Seite durch Geisterglauben auf das dem Norden eigene Schamanenthum hinwies, von dem gleich nachher die Rede sein soll, dessen andere Seite aber der späterhin immer bedeutender und eigenthümlich hervortretende Lichtdienst bildete. Wie nun alle religiöse Entwikkelung mit der politischen Hand in Hand zu gehen pflegt, so wurden die Völker Irans aus ihrem patriarchalischen Leben und der einfachen Form ihres religiösen Bewufstseins gerissen durch den Helden Dschemschid, welcher der Sage nach die den Ormuzd (Licht) verehrenden Völker zu Ackerbau und höherer Ausbildung anleitete [52]). Seinem Vater hatte Hom, ein mythischer Religionsreformator, das Gesetz offenbart [53]), demgemäfs Dschemschid das Leben seines Volkes ordnete und es in vier Klassen eintheilte [54]). Alles was sich auf den Lobpreis der Ansiedelung und des Ackerbaues in der Lehre des Feuerdienstes bezieht, stammt schon aus Dschemschid's Zeiten, gehört einer frühern Zeit an als der des Zerduscht, aber ist später als der nomadische Zustand der Urzeit [55]). Mit Dschemschid, dem politischen, und Hom, dem religiösen Heroen, beginnt die zweite Stufe der Entwickelung des Parsismus. Die dritte und letzte Stufe, zu der das religiöse Bewufstsein der

---

[52]) Vendid. farg. 2 (Kleuker II, 304 sqq.)

[53]) Izeschne I. ha 9 (Kleuker I, 92).

[54]) Kleuker II, 40. Görres Heldenbuch I, 12 sq. Malcolm The history of Persia. London 1815. 4. (ed. II. 1821. ed. III. 1829. franz. Paris 1821. 4 Bde. Deutsch von G. W. Becker. Lpzg. 1830. 8. II Bde.) I, 516 sq. Vullers Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1831. 8. p. 32 sq.

[55]) Stuhr I, 351.

Parsen sich erhoben hat, ward unter dem Könige Guschtasb herbeigeführt, dem ein anderer Religionsstifter, Zerduscht (Zoroaster), zur Seite steht. Wenn es auch mehr als zweifelhaft ist, ob Dschemschid mit Dejoces (700 a. Chr.) zu identificieren sei, so hat doch die Annahme viel für sich, dafs Guschtasb und Darius Hystaspis dieselbe Person seien. Es spricht dafür die Uebereinstimmung dessen, was orientalische und griechische Geschichtschreiber über die Thaten beider berichten [56]), und die nicht blos äufsere Gleichheit der Namen. Denn grade wie Darius Hystaspis durch das Wiehern seines Rosses den Thron erwarb [57]), so bedeutet Guschtasb einen, dessen Pferd gewiehert hat [58]) oder einen Pferdeerwerber [59]). Hiezu kommen andere Gründe, die sich aus der Betrachtung geschichtlicher Verhältnisse ergeben. Während die Meder jene an die Namen Dschemschid und Hom geknüpfte Religionsform festhielten, läfst es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dafs durch die neuen Conjunkturen, welche die Perser in die Geschichte einführten, auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwickelung sei angeregt worden. Denn der von Hause aus kräftigere Geist der Perser kam bald mit den assyrischen Völkern, mit Aegyptern und Griechen in Berührung und mufste in Folge dessen auf die mannigfachste Weise erregt werden. So ward zunächst eine Umgestaltung der politischen Verhältnisse des Perserreichs bewirkt, welche Guschtasb (Darius Hystaspis) vornahm, während Zerduscht die religiösen Verhältnisse neugestaltete. Die Angaben über das Zeitalter des Zerduscht weichen frei-

[56]) Malcolm I, 540.
[57]) Herodot. III, 82 sqq.
[58]) Vullers p. 104.
[59]) Creuzer I, 188 not. 1. Lassen Z. f. d. K. d. Morgenlandes Bd. VI, 1. p. 9.

lich sehr von einander ab und gehen in eine weit frühere Zeit als die des Darius Hystaspis. Indefs wenn Guschtasb und Darius Hystaspis identisch sind, so mufs auch der mit ihm stets verbundene Zerduscht in dieselbe Zeit gesetzt werden [60]). Der Parsismus blühte als herrschende Religion bis zum Sturze des persischen Reiches durch die Araber im siebenten Jahrhundert. Ein Theil seiner Anhänger wanderte gegen Südosten aus, wo sie im Reiche Ilestan namentlich im zehnten Jahrhundert mächtig waren. Ein Theil ging weiter bis Indien, wo sie noch heut zu Tage als Parsen existieren. Viele blieben im Lande und im Verborgenen dem alten Glauben getreu, daher sie Guebern (Ungläubige) von den Moslemim genannt werden.

Dies sind die äufsern Entwicklungsverhältnisse des Parsismus. Was die inneren betrifft, so sind dieselben geknüpft an die eben genannten drei Perioden. Ich habe vorhin bemerkt, dafs die Parsen geistig gegen die mit ihnen verwandten Völker gesunken seien, d. h. die universelle Empfindung der Natur; aus welcher bei den übrigen sich Polytheismus entwickelte, eingebüfst haben. Dafs sie ihnen anfänglich nicht gefehlt habe, ersehen wir daraus, dafs uns berichtet wird, die Parsen hätten von Alters her dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer und Wasser und den Winden geopfert [61]). Aber wenn auch vielleicht diese mehr universelle Richtung auf die Natur sich nie ganz verloren hat, so ist sie doch sehr früh und bereits in der ersten Periode sehr in den Hintergrund gedrängt worden durch die beiden andern Elemente des Parsismus: Geisterglaube und Lichtdienst. Bei der Entwickelung dieser Re-

---

[60]) Creuzer I, 184 sqq. Vgl. Lauer Rezension von Eckermann, Lehrb. d. Religionsgeschichte u. Mythologie, in Jahrbb. f. wissenschftl. Kritik 1845. No. 82, p. 655 sq.

[61]) Herod. I, 131. Aeschyl. Pers. 491. Brissonius p. 357.

ligionsform wäre eine doppelte Richtung möglich gewesen. Entweder hätte der Geisterglaube überwiegen können oder der Lichtdienst. In jenem Falle würden wir Schamanenthum statt des Parsismus erhalten haben. Aber der Charakter Irans liefs die Parsen die andere Richtung nehmen. In diesem Hochlande mit seinem klaren, heitern Himmel, zu weit vom Meere und zu trocken, um von regenschwangeren Wolken oder Nebeldünsten überzogen zu werden, umstrahlt von der tiefen Bläue eines reinen Aethers, gebirglos und des Schmuckes der Gewächse beraubt, wodurch der Sinn an die Erde gefesselt wird, fühlten die Bewohner sich angezogen, freundlich berührt von dem Lichte und verloren sich mit ihrem Sinn an dasselbe. Das Licht und sein irdischer Abglanz, das Feuer, wurde deshalb, wegen der angenehmen Eindrücke, die man von ihm empfing, ebenso mit dem G u t e n identificiert, als die Finsternifs, die Nacht (die Geistermutter) abstofsend, furchterregend, unheimlich wie sie war, als das B ö s e erschien. Dieser Dualismus, unmittelbar hervorgegangen aus der eigensten Wirkung natürlicher Verhältnisse, mufs als der Kern der gesammten iranischen Religion angesehen werden. Je reicher sich im Bewufstsein die Vorstellung von Gutem und Bösem, von Licht und Finsternifs, entfaltete, um so schärfer bildete sich der Glaube das Verhältnifs beider Gegensätze zu einander aus. Es entwickelte sich die Ansicht von dem Kampfe beider Principe und entstand ein Dualismus in der gesammten Welt, wonach Alles, was Schaden brachte, der Finsternifs (Ahriman), jede wohlwollende, nützliche, freundliche Macht dem Lichte (Ormuzd) zugetheilt wurde. In diesen Kampf war auch der Mensch hineingerissen und in die Mitte dieser beiden Mächte gestellt, von beiden begehrt, von beiden umworben, besteht seine sittliche Aufgabe darin, dafs er sich nach der Freiheit seines Willens für eine entscheide,

und zwar für Ormuzd, dagegen wider Ahriman kämpfe und dessen Reich auf Erden zu zerstören strebe.

In der Religionsform, welche an Hom angeschlossen wird, war dieser Kampf gegen Ahriman ein mehr äufserer; die Religion des Hom wies den Menschen auf Ausrottung wilder und schädlicher, dem Ahriman zugehöriger Thiere, auf Bearbeitung des Feldes u. dgl. Des Zerduscht Lehre dagegen verlangte vorzugsweise einen innern Kampf: Streben nach Reinigkeit des Gedankens, Reinigkeit des Wortes, Reinigkeit der That. So hat der Parsismus alle Stufen der religiösen Entwickelung durchlaufen: aus dem Naturleben heraus zu ethischer Verklärung.

Was aber dieser Religion in allen ihren Phasen eigenthümlich ist und einen hohen Vorzug an ihr bildet, ist dies, dafs sie nicht überschwengliche Hingebung im Glauben, spekulative Versenkung in die Gottheit, blofse Beobachtung äufsern Ceremoniels gestattete, sondern vielmehr Thätigkeit, Kampf gegen das Böse und die Sünde im Menschen und aufser ihm verlangte. Es entspricht dies dem Charakter des Landes. — Hierdurch hat der iranische Feuerdienst seinen Bekennern eine durchaus praktische, sittliche Richtung, einen Charakter energischer Willenskraft gegeben, der durch die Religion stets angeregt und zu thätlicher Aeufserung aufgefordert, auch auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse von dem gröfsten Einflusse gewesen ist.

Diese sittliche Richtung hat ihren Einflufs auch auf andere Religionen geübt[62]): Teufel, Manichäer.

---

[62]) F. Norck Vergl. Mythol. z. näheren Verständnifs vieler Bibelstellen. Leipz. 1836. gr. 8. Desselben Mythen d. alten Perser, als Quellen d. christl. Glaubenslehren und Ritualien. Leipz. 1835. Desselben Rabbin. Quellen u. Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen. Leipz. 1839. gr. 8.

4. Schamanenthum.

Castrén im Helsingfors Morgenbladet 1843 u. 44. Bulletin de la classe des sciences hist. de l'Ac. de St. Petersb. Tom. IV. 1847. Stuhr I, 242 sqq. P. de Tchihatcheff Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine. Paris 1845. 4.

Finnen: Ch. Ganander Thomasson Mythologia Fennica (schwedisch) Abo 1789. 4. Finnische Mythologie. Aus d. Schwed. Reval 1821. 8. Leonzon Leduc La Finlande, son histoire primitive, sa mythologie epique etc. Paris 1845. 8. II.

Lappen: J. Scheffer Lapponia. Francof. 1673. 4.

Magyaren: Cornidensius De religione veterum Hungarum. (?)

Schamanenthum heifst soviel als Religion der Zauberei, weil Schamane einen Zauberer bedeutet[63]). Ich lasse das Schamanenthum unmittelbar auf den Parsismus folgen, weil es in der That nicht davon zu trennen ist. Es hat dieselben Fundamente wie der Parsismus; man kann es einen umgekehrten Parsismus nennen. Denn wenn in diesem der Lichtkult den Geisterglauben überwog und zurückdrängte, so ist grade das Gegentheil im Schamanenthum der Fall. In ihm hat die Finsternifs und der mit ihr verknüpfte Geisterglaube sich der Gemüther bemächtigt. Auch das Schamanenthum ist ein Produkt der Länder, in welchen wir es finden. Wo Kälte die Natur erstarren macht und verödet; wo Wüsteneien sich ausdehnen und die Triebkraft der Erde den gröfsten Theil des Jahres unter der Eisdecke zurückgehalten wird, da verkümmert auch der Geist, zumal wenn die Bewohner solcher Länder von dem Verkehr mit andern reicher begabten oder glücklicher situierten Völkern abge-

---

[63]) Bei den Tungusen, welche die Russen zuerst kennen lernten, vgl. W. Schott über den Doppelsinn des Wortes Schamane (Abhd. d. Akd. d. W. 1842. p. 461 sqq.)

sondert bleiben. Dies trifft für die Schamanenländer zu[64]). Es sind hauptsächlich die Völker Mittelasiens und der Nordgegend der Erde, bei welchen diese Religionsform sich findet. Der Haupt- und Ursitz des Schamanenthums ist die Gegend am Lenaflufs und vom Baikalsee längs des Altai über den Jenisey, den Ob herunter, dann südlich die Wüste Hochasiens, inwieweit sie in den ältesten Zeiten als bewohnt gedacht werden kann. Die Bewohner der kleinen Bucharei vermittelten, auch ihrer äufsern Lage nach, in ihrer Religion das Schamanenthum mit dem Parsismus, wie andrerseits das Alpenland Tibet das Schamanenthum mit dem Buddhismus. Westlich vom Ural waren es vorzugsweise Völker finnischen Stammes, die seit den ältesten Zeiten dem Schamanenthum ergeben waren, dabei jedoch in einem reicheren Bewufstsein auch wirkliche Göttergestalten schufen[65]).

Während diejenigen Völker, welche in einer Natur leben, die mehr oder minder zu freundlichem Verkehr mit sich auffordert, mit ihrem Sinn an die Natur sich wenden und an sie sich verlieren: entfremdet sich das Bewufstsein der Völker, deren Heimath stiefmütterlich von der Natur bedacht ist, dem Leben der Natur und zieht sich auf sich zurück. So geschah es denn auch, dafs die Bewohner der eben umgränzten Erdstriche mehr den geistigen Eindrücken als denen der Natur ausgesetzt waren. Daher erscheint der Geisterglaube der schamanischen Völker als das unmittelbare und nothwendige Produkt der von ihnen bewohnten

---

[64]) W. Schott Aelteste Nachrichten von Mongolen und Tataren. Berlin 1847. 4. 30 S. — über d. Altaische oder Finnisch-Tatarische Sprachengeschlecht. Berlin 1849. 4.

Kellgren D. Finnische Volk u. d. Ural-Altaische Völkerstamm. (Jahresb. d. Deutschen morgenl. Ges. 1846 [Lpz. 1847] p. 180—197). — Grundzüge d. Finnischen Sprache. Berlin 1847. 8.

[65]) Stuhr a. a. O.

Länder. „Der Geisterglaube der schamanischen Völker ruht auf der Vorstellung, dafs die Seelen der Verstorbenen als Gespenster durch die Luft, über die Wüsten und die Schneefelder schweben. In der Art, wie in dem Glauben jener Völker die Natur vergöttert wird, zeigt sich nichts von einem gediegenen Kraftgefühle seelenvoll lebendiger Naturbegeisterung." Wenn auch die Naturmächte im Schamanenthume einiger Verehrung geniefsen, so tritt dieselbe doch völlig in den Hintergrund gegen den Geisterglauben. Die wüste oder erstarrte oder eisige Natur vermochte nur in trübem, wüstem Bilde sich im Bewufstsein des Menschen abzuspiegeln [66]). Vielmehr gerieth dies vorzugsweise und ausschliefslich in die Gewalt des Glaubens an die Geister der Verstorbenen, „welche über die weiten Wüsten, die Schneeflächen und die von Reif starrenden Tannenwälder durch die Nacht irrend umherschweifen und in Felsklüften und tiefen Abgründen hausen." — Mit dieser Vorstellung hängt, dem Charakter der Natur entsprechend, die andere eng zusammen, dafs diese Geister nur auf den Schaden der Menschen bedacht seien.

In dem, aus denselben Elementen entsprungenen, Parsismus hatte, der Natur Irans gemäfs, der Geisterglaube mit dem Lichtkulte sich verbunden; umgekehrt hatte im Schamanenthume der Geisterglaube sich an die Finsternifs angeschlossen, weil die Natur dazu hintrieb. Wie nun der Parsismus eine überwiegend ethische, thatkräftige Richtung genommen hatte, so auch im Schamanenthume, nur wieder umgekehrt. Denn während der Parse für seine Gottheit kämpft, kämpft der Schamane gegen sie. Der Parse hafst und verabscheut den Geist der Finsternifs und kämpft gegen

---

[66]) Eine Beschreibung der Steppen bei Humboldt Ans. d. Nat. I, 8 sqq.

ihn, weil dieser ihn von seiner Verbindung mit dem Geiste des Lichtes abhalten will, durch Hingebung an welchen der Parse seine subjektive Ohnmacht aufhebt. Der Schamane sucht diese Ohnmacht nicht durch Verbindung mit dem Objekt aufzuheben, sondern durch Geltendmachung seiner subjektiven Kraft (vgl. p. 26 sq.). Da ihm die Geister, gemäſs der Natur, in welcher er lebte, als menschenfeindlich erscheinen muſsten, so galt es nicht, sich ihnen hinzugeben, sondern zu widersetzen. Eine Natur, mit der der Mensch immerdar kämpfen muſste, um ihr nur soviel abzuringen, als er zur Fristung seines kümmerlichen Daseins bedurfte, oder um nur nicht von ihr erdrückt und vernichtet zu werden, eine solche Natur muſste dem Geiste eine groſse Selbstständigkeit geben, Vertrauen auf die eigene Kraft. So vereinigte sich Alles, um jenen ursprünglichen Geisterglauben in einer einseitigen Natur einseitig an die Nacht zu knüpfen; die Geister als Böse erscheinen zu lassen und den Menschen zu jener kecken Trotzigkeit zu bringen, in welcher er sein religiöses Bedürfniſs stillt, „indem er die von Geistern bevölkerte Welt mit Freiheit zu beherrschen, mit derselben zu verkehren, die in ihr waltenden Mächte nach eigenem freien Willen zu leiten strebt.“ Der Schamane sucht durch Bann und Beschwörung die übermenschlichen Mächte in seine Gewalt zu bringen und sich durch Bezwingung derselben ihrer Unterstützung zu vergewissern.

5. Gaiolatrie.

	Lenormant Étude sur la religion Phrygienne (Annal. de l'Inst. arch. Franç. Tom. I. Paris 1836. p. 215 sqq.). Creuzer II, 364—388.
Lyder:	Menke Lydiaca. Berol. 1843. 8.
Karer:	Soldan im Rhein. Museum. 1835.
Kappadocier:	T. Eckhard De templo Cappadociae Comano. Quedlinb. et Ascan. 1721. 4. Hisely disp. de hi-

stor. Cappadociae, cui praemittitur descriptio Cappadociae et disquisitio de Cappadocum origine, lingua, religione. C. tab. geogr. s. l. (Comment. lat. Class. III. Inst. Reg. Belg. Vol. VI.) 1832. 4. vgl. Stuhr II, 244 sq.

Wenn der Polytheismus Himmel und Erde zugleich und in ihren mannigfaltigsten Beziehungen erfafst, der Parsismus, bei Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit, einseitig das Licht, das Schamanenthum einseitig die Finsternifs aus der Richtung des Naturlebens hervorhebt, so ist es in der Gaiolatrie die Erde, an die vorzugsweise und deshalb einseitig das Bewufstsein sich verliert. Die Eindrücke des Himmels sind in dieser Religionsform ganz zurückgeschoben.

Alle Religionen oder Kulte, deren Mittelpunkt das Erdleben ausmacht, sind düster und wild, voll Wehmuth und Trauer. Wenn der Mensch mit allen seinen Sinnen an das Leben der Erde sich anschliefst, an ihrer Schönheit sich freut, an dem Schmuck und der Pracht ihres Farbenspieles sich weidet: so kann er nicht umhin, auch alle die wechselnden Empfindungen in sich zu erleben, welche der Wechsel dieses Naturlebens erzeugt. Heute geboren und morgen todt, das ist das Losungswort aller Hervorbringungen der Erde. Und je inniger sich der Mensch mit diesen schwindenden Gestalten vertraut gemacht, je tiefer er aus dem Blüthenkelche süfsathmender Natur Freude und Reiz gesogen hatte, um so tiefer mufste ihn die Trauer ergreifen, wenn er das Leben der Erde welken und absterben sah, um so ausgelassener seine Freude sein, wenn neues Leben wieder erwachte. — Dies ist denn auch wirklich der Charakter derjenigen Völker, bei denen wir die Gaiolatrie finden, d. h. eine Religion, in der das Bewufstsein vorzugsweise oder ausschliefslich der Gewalt des Erdlebens anheimgefallen war. Es sind dies aber die unter dem allgemeinen

Namen der „thrakischen" zusammengefafsten Völkerstämme, welche von Europa aus über den Hellespont nach Kleinasien gewandert waren und die ganze westliche Hälfte desselben bis zum Halys (Kizil Irmak) bewohnten. Die beiden bedeutendsten Stämme waren die Lydier und Phrygier, mit den beiden Hauptstädten Sardeis und Pessinus. Diese beiden Städte, namentlich aber die letztere, waren der Hauptsitz dieses Religionsdienstes.

Fast die ganze mythische Vorstellung dieser Völkerschaften absorbiert sich in dem einen Mythos von der Göttin Kybele und ihrem Lieblinge Attis. Es wurde in der Kybele die Erde, aus deren Schoofse Alles so schön und so lieblich emporblüht, als mütterliche Gottheit verehrt. An diese auflebende und absterbende Natur, diesen Schimmer des Daseins, war der Sinn gewendet; wehmüthig trauerte er über den Untergang des Erdenlebens, den Tod des Attis, und feierte in lärmender Freude sein Wiedererwachen, sein Wiederaufleben. — Das Gefolge der Kybele bilden die Korybanten, die in schwärmender Begeisterung durch wilden Tanz und Waffengeklirr, mit Pfeifen und Pauken und lautem Geschrei die Opfer der Göttin feiern.

Friede und Versöhnung kam nicht in das Gemüth dieser Völker; es war und blieb zerrissen, indem es bald übermäfsiger Trauer erlag, bald in ungebändigter Freude aufjauchzte. Der Phrygier vergafs die Hinfälligkeit alles Lebens weder im Rausche der Sinnlichkeit, noch setzte er sich in freier verwegener Persönlichkeit darüber hinweg, noch auch suchte er Trost in Vorstellungen von einem jenseitigen Leben. Das Dasein liefs ihn rasen in unendlicher Freude; beim Anblick der Vergänglichkeit zerschmetterte ihn unendlicher Schmerz.

Wie der ganze Kult sich um Kybele und ihren früh, in der Blüthe der Jahre, verstorbenen Liebling bewegt, so

veranschaulicht der Mythos von beiden den gesammten Zustand des Bewufstseins der thrakischen Völker. Dieser Mythos hat sich in verschiedenen Gegenden verschieden gestaltet, aber überall dieselben Grundideen festgehalten. Zweierlei tritt daran hervor: die Trauer über die Vergänglichkeit des Daseins und die Zerstörungswuth sinnlicher Lust. Denn entweder durch sich selbst oder einen Andern entmannt litt Attis in blühender Jugend den Tod. Und so trugen auch die dem Attis und der Kybele veranstalteten Feste ganz den Charakter, der einem solchen Glauben entsprechend und mythisch in den Korybanten vorgebildet war. Trauerfeierlichkeiten, Fasten und Büssungen fanden statt und wilde Festraserei, die sich zur blutigen Selbstentmannung steigerte. Dieser Fanatismus erklärt sich aus dem Zustande der Gemüthszerrissenheit jener Völkerschaften, und dieser Zustand selbst wieder aus dem Verlorensein an das Erdenleben und aus den äufsern Existenzverhältnissen der genannten Völker Vorderasiens. Oestlich von ihnen wohnten die Syrischen Stämme, die der gröfsten sinnlichen Lust und Ausschweifung anheimgefallen waren. Wie nun südlich die Israeliten im Gegensatze zu dieser Sinnlichkeit in das Extrem starrer Sittlichkeit übergingen, so westlich die thrakischen Völker in ähnlicher Weise. Indem sie im Dienste der Kybele unter rauschendem Lärm der Cymbeln und Pauken sich selbst entmannten, überwanden sie die Sinnlichkeit aber nur äufserlich, nicht durch die Macht des Geistes, wie die Israeliten es versuchten.

Diese Religionsform ist wichtig wegen ihres Einflusses sowohl auf das griechische und römische Leben (sie gelangte 207 a. Chr. von Pessinus nach Rom) als auf das Christenthum [67]).

---

[67]) S. in der Anlage Lauer's Recension von Sommer: De Theophili cum diabolo foedere.

6. Uranolatrie.

Hager Panthéon chinois. Paris 1806. 4. Stuhr. Die chines. Reichsreligion u. d. Systeme d. ind. Philosophie. Berlin 1835. 8; Religionssysteme I, 9—36.
Confucii Chi-King ed. Mohl. Stuttg. 1830. 8. Y-King ed. Mohl. Stuttg. 1834 sqq. 8. II. Werke des tschines. Weisen Kung-Fu-Dsü u. seiner Schüler. Uebers. von Schott. Halle 1826. 8. II. Ed. Biot Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'après le Chi-King (Journ. Asiat. Ser. IV. Tom. II, 307 sqq. 430 sqq.). Kurz Mém. sur l'état politique et religieux de la Chine, 2300 ans avant notre ère, selon le Chouking. Paris 1831.

Den Gegensatz zur Gaiolatrie bildet die Uranolatrie. Sie ist die Religionsform China's. Da dem Volkscharakter die Religion entspricht und der Religion der Volkscharakter, so bildet der Zustand des chinesischen Bewufstseins auch einen ebenso entschiedenen Gegensatz zu dem der thrakisch-phrygischen Völker. Wie dieses zerrissen, aufgeregt, excentrisch, so jenes einfach, ruhig, starr. Von der Unveränderlichkeit, Stabilität, ewig wandellosen Gleichheit des Himmels, des blauen Himmelsgewölbes ist die chinesische Religion und das ganze chinesische Leben der getreuste Reflex. Die oberste Gottheit der Chinesen ist Tian oder Schangti, in welchem der Aether und die Gestirne zu Einer Vorstellung zusammengefafst werden, der Himmel. Von ihm soll das Leben und die menschliche Seele das Abbild sein. Die ewige Ordnung des Himmels soll auch auf Erden dargestellt werden. Der Mensch soll sich von aller Aufregung, allen Leidenschaften frei, stets in der rechten Mitte halten, in stetem Gleichgewicht. Ruhe und Frieden der Seele und des Lebens sind die höchsten Aufgaben. Monotonie ist der Charakter des ganzen chinesischen Lebens. Besteht doch auch ihr ganzer Sprachschatz nur aus 450 einsylbigen Wörtern, ohne Deklination und Konjugation.

Diese vollkommene Stabilität des Chinesenthums ist die Folge ihres einseitigen Verlorenseins an das Naturobjekt des ewig unveränderlichen Himmels. Haben sie auch die Erde neben ihn gestellt als Gottheit, so tritt diese doch sehr in den Hintergrund und hat in keiner Weise Einfluſs auf das Bewuſstsein geübt. Begünstigt ist diese Stabilität worden durch die Abgeschlossenheit des Wohnsitzes.

7. Astrolatrie.

R. Moses Maimonides de idololatria liber c. interpr. Dionysii Vossii. 1668. 4. J. E. Ostermann disp. de astrolatria. Bock Essai sur l'histoire du sabéisme. 1785. Kleuker Ueber d. Ursprung d. Zabäismus (Zend-Avesta im Kleinen zu Anf.). Reinhard (p. 20) p. 40 sqq. 60 sqq. Baur (p. 20) I, 181 sqq. J. Selden. De dis Syris syntagmata II. ed. Andr. Beyer Lips. 1672. 8. Stuhr I, 376 sqq. Creuzer II, 2. J. L. Movers Die Phönizier. Bd. I. Bonn 1842. 8. Bd. II. Berlin 1849. K. Schwenck Mythol. d. Semiten. Frkf. a. M. 1849. 8.

Karthager: Fr. Münter Rel. d. Karth. ed. II. Kopenhagen 1821. 4. Creuzer II, 437 sqq.

Babylonier: Fr. Münter Rel. d. Babyl. Kopenh. 1827. 4.

Araber: Stuhr I, 396 sqq.

Die Religionsform, welche wir mit dem Namen Astrolatrie (Gestirndienst) bezeichnen, heiſst auch Sabäismus (Zabiah von Zebaoth haschamajim). Sie ist die Religion der semitischen Völker und geographisch zwischen dem Parsismus und der Gaiolatrie gelegen. In der Astrolatrie ist die Abstumpfung und Zersplitterung noch gröſser, als in den früher betrachteten Formen. Diese hatten entweder die ganze Natur oder doch wenigstens gröſsere, allgemeinere Richtungen derselben (Licht, Finsterniſs, Erde, Himmel) erfaſst; in der Astrolatrie ist das Bewuſstsein an Einzelnheiten verloren. Es ist nicht mehr der ganze groſse blaue, den Aether und die Gestirne zugleich umfassende Himmel,

an welchen sich das Bewufstsein hingiebt, sondern es sind die Einzelnheiten des Himmels: Sonne, Mond und Sterne [68]). — Bei dieser Zersplitterung des Geistes konnte derselbe natürlich auch nur einseitig, nur unvollkommen die Eindrücke der Gestirne in sich aufnehmen. Damit hängt der Rationalismus zusammen, das Verstandesmäfsige, der Mangel an Gefühl, dem wir überall bei den Anhängern dieser Religionsform begegnen. Sehen wir näher.

Die Länder, in denen die Astrolatrie heimisch war, sind, mit Ausnahme des kleinen syrischen Küstenstriches (Phoenizien und Palaestina) Ebenen. Sie bestehen aus drei Theilen: 1) dem Tieflande des Tigris und Eufrat (Mesopotamien und Babylonien) und dem syrisch-arabischen Tieflande; 2) der syrisch-arabischen Wüste; 3) dem arabischen Hochlande. Sowohl jene Tiefländer als das arabische Hochland — von der Wüste versteht es sich von selbst — sind trocken, steinig, wenig fruchtbar. Mesopotamien ist theils wüste, theils grasreiche Steppe; Babylonien nur durch künstliche Bewässerung unzähliger Kanäle zu einem hohen Grade von Fruchtbarkeit gebracht. Der Baumwuchs fehlt entweder ganz oder ist sehr dürftig [69]). Ein solches Land fesselte wenig den Sinn und die Einbildungskraft: Blick zum Himmel [70]) (ewig klar und heiter wegen der Dürre); Ausbildung des Verstandes (den möglichsten Ertrag der Erde abzugewinnen); Richtung auf Handel, wo Flüsse (Babylon)

---

[68]) Dafs die Religion der semitischen Völker ursprünglich nicht Sabäismus gewesen sei, behauptet O. Müller. Kl. Schr. II, 53.

[69]) Wellsted Travels in Arabia. London 1838. Jomard Études géogr. et histor. sur l'Arabie. Paris 1839.

[70]) Humboldt Kosmos II, 50 (in Bezug auf Arabien): „Wo dem Boden der Schmuck der Wälder fehlt, beschäftigen die Lufterscheinungen, Sturm, Gewitter und langersehnter Regen um so mehr die Einbildungskraft."

oder die Küste (Phönizien) dazu einluden, um von auswärts zu holen, was man brauchte und nicht besafs.

So ist sowohl die Religion jener Länder, als der Charakter der Völker, die dort wohnten, ein Produkt natürlicher Verhältnisse. Dies läfst sich noch weiter ausführen. Nachdem einmal der Blick durch die Natur des Landes dem Himmel zugewandt war, auch um deswillen[71]), weil in jenen unübersehbaren Ebenen, wo keine Städte und keine Berge als Merkzeichen dienen konnten, die Sterne bei Wanderungen zu Lande und bei Seefahrten als Führer dienen mufsten: so blieb der Blick am Himmel gefesselt, und der Sinn verlor sich an die Eindrücke der Gestirne um so mehr, als die der Erde sehr dürftig waren. Man sah die Bewegung der Gestirne und hielt sie für belebt[72]); man nahm den Einflufs derselben auf die ganze Natur, die Macht der Sonnenstrahlen, das Erquickende des Thaues und der Kühlung bei Aufgang des Mondes wahr und gewann die Vorstellung weitwirkender, wohlthätiger Mächte. Man beobachtete ferner die Regelmäfsigkeit des Laufes und Standes der Gestirne[73]), wie sie in ewig gleicher Ordnung die Jahreszeiten bestimmen, für die Thiere die Zeit der Geburt, für die Gewächse die Zeit der Reife herbeiführen, und ward

---

[71]) Reinhard l. l.

[72]) Cic. N. D. II, 15: hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas; quae ex mobilissima purissimaque aetheris parte gignuntur, neque ulla praeterea sunt admista natura, totaque sunt calida atque perlucida, ut ea quoque rectissime et animantia esse et sentire atque intelligere videantur.

[73]) Daraus argumentieren ihre Göttlichkeit auch die Stoiker bei Cic. N. D. II, 16; ihre Ungöttlichkeit Lactant. Instit. II, 5. (Ex hoc enim apparet deos non esse, quod exorbitare illis a praestitutis itineribus non licet) und ein peruanischer Ynca bei Garcilasso de la Vega Hist. des Yncas. Amsterd. 1704. Tom. II. p 394 sqq. (Lb. IX. cp. 10.) vgl. H. Grotius l. l. Lb. IV. §. 5.

dadurch nicht blos zu genauer Erforschung der dabei obwaltenden Gesetze veranlafst, sondern bildete auch die Ansicht aus, dafs diesen unwandelbaren Gesetzen der Gestirne auch das menschliche Leben unterworfen sei. — Dieser Zusammenhang zwischen dem Leben der Erde und dem Laufe der Gestirne allein war es, welcher das syrisch-arabische Gemüth berührte. Höhere Regungen treten nirgends im Bewufstsein hervor[74]). Die Sonne, als die mächtigste, war der Gott der Götter. Nächst ihr wurde dem Monde vorzügliche Verehrung geleistet und weiter einzelnen Sternen, an deren Stellung am Himmel, an deren Erscheinen und Verschwinden zu verschiedenen Jahreszeiten sich die Witterungskunde anschlofs.

Dies Verlorensein des Bewufstseins an die Gestirne hatte zur natürlichen Folge: 1) eine Verflachung des Gemüths, Gefühllosigkeit, Vorwiegen des Verstandes, Rationalismus, Härte, Grausamkeit, Blutdurst. Dies tritt sehr bestimmt hervor an der Art und Weise, wie der Araber die Blutrache vollzog, und an der Härte und Grausamkeit, womit er seine Götter selbst bekleidete. Die Araber weihten nicht selten ihre eignen Kinder dem Tode oder den Göttern, wie die Phönizier ihrem Moloch, die Babylonier ihrem Bal, und begruben ihre neugebornen Töchter aus Furcht, sie möchten sie nicht ernähren können, oder die Töchter könnten ihnen einst geraubt und geschändet werden. In kalter Verständigkeit berechnet der Araber den Vortheil und Nachtheil, der ihm aus Handlungen und Ereignissen entspringen kann, und abhängig von dem Laufe der Gestirne sich fühlend, die in weiter Ferne und festbestimmter Nothwendigkeit das Leben und ihn selbst bestimmen, waren seine Gedanken nur darauf gerichtet, wie er das durch die Gestirne ihm

---

[74]) Heeren Ideen. Buch XIX, 4. Humboldt Kosmos II, 265.

bevorstehende erkenne, es zu seinem Nutzen ausbeute oder sich vor Schaden behüte. — Die Astronomie und Astrologie, obgleich nicht in Arabien erblüht [75]), sondern unter den Chaldäern zu Babylon [76]), sind natürliche und nothwendige Keime eines Geistes, der sich ganz an die Gestirne hingegeben hat. Es ist klar, dafs bei dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von den Gestirnen und ihrer ewig gesetzmäfsigen Nothwendigkeit von einem freien, sittlichen, durch sich selbst bestimmten Handeln nicht die Rede sein kann. Der Chaldäer prüfte nicht sich selbst als den Grund seiner Thaten und Geschicke, sondern las in dem objektiven Gesetze der Sterne, welches, seinem Glauben nach, sein Handeln bestimmte. Auch hierin spricht sich eine grofse Zersplitterung des Geistes, eine grofse Gefühllosigkeit aus; Mangel an persönlicher Kraft, die sich rettet, indem sie flieht.

Aufser der Gefühllosigkeit und dem Rationalismus, der Härte und Dürre der Gesinnung, erkennbar an der Blutrache und Grausamkeit der Araber, der Astrologie der Chaldäer, hat die Astrolatrie noch eine andere hervorstechende Folge: unendliche Sinnlichkeit. Dies kann paradox erscheinen. Gewöhnlich nimmt man an, Sinnlichkeit werde begünstigt durch Verkehr mit der Natur, d. h. mit dem Leben und Treiben der Erde; der Anblick des gestirnten Himmels dagegen erhebe und läutere durch Vorstellungen des Erha-

---

[75]) Vgl. Humboldt a. a. O. II, 258 sq.

[76]) S. Delambre hist. de l'Astronomie ancienne. Paris 1817. Chasles Recherches sur l'astronomie indienne et chaldéenne, in den Comptes rendus de l'Acad. des Sciences. Tom. XXIII. 1846. Ueber die Chaldäer vgl. Ditmar d. Vaterland d. Chaldäer. Berlin 1790. 8. Palmblad de rebus Babyloniis et originibus veterum Chaldaeorum. Upsal. 1820. 4. Rödiger über Chaldäer und Kurden (Z. f. d. Kde. d. Morgenlandes. Bd. III.)

benen und Ewigen die Gesinnung. Wie begründet dies scheinen mag, die Erfahrung straft diese Behauptung Lügen und zeigt, dafs grade das Umgekehrte der Fall sei. Alles Familienleben, alle Kultur und Sittlichkeit knüpft sich an das Erdleben, an Ackerbau[77]). In einem solchen Verkehr mit der Erde werden alle edleren Gefühle und Empfindungen angeregt; das Mütterliche, Fürsorgende, Freundliche der Erde mildert, sänftigt, läutert alle Gefühle. Die gröfste Unsittlichkeit ist immer da, wo mit Zurückdrängung des Gefühls eine verstandesmäfsige Beschäftigung vorherrscht: Handel, Fabriken, Krieg, Diplomatie. Sinnlichkeit ist auch mit dem Ackerbauleben verknüpft; aber theils nicht in so hohem Grade (Land — Stadt), theils ohne die demoralisierende, zerrüttende Wirkung, welche stets mit der Sinnlichkeit des Rationalismus verknüpft ist. Die Sinnlichkeit des Ackerbaulebens ist eine mehr natürliche — die des Rationalismus eine gemüthlose, künstliche, raffinierte, schrankenlose. — Um zu unserm Gegenstande zurückzukehren, so mufste also die Sinnlichkeit der Gestirndiener, wegen ihres gefühllosen rationellen Charakters, eine bodenlose sein, wenn sie in diese Sinnlichkeit verfielen. Sie verfielen aber nothwendig darin, sowohl wegen ihrer rationellen Gesinnung als auch wegen ihrer Astrolatrie. Denn weil sie, wie ich bemerkt habe, die Gestirne mit Rücksicht auf das Leben der Erde, auf Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit betrachteten, der Mond, den sie hoch verehrten, den merklichsten Einflufs auf das geschlechtliche Leben hat, so ward ihrer Gesinnung auch eben eine Richtung auf die Sinnlichkeit gegeben. Denn der Mensch ist so wie seine Götter, weil seine Götter so

---

77) S. Gaiolatrie, Erd- und Ehegöttinnen (Hera — Demeter). Mit dem Ackerbau tritt Monogamie ein; in dem frühern Hirten- oder Nomadenleben ist Polygamie. Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 18.

sind wie er. Und er glaubt sie zu ehren, wenn er dem Charakter gemäfs handelt, den er ihnen beilegt. Wenn der Mond verehrt wird mit Rücksicht auf das geschlechtliche Leben, auf seine zeugerische Kraft, und wenn ihm ein dieser Auffassung entsprechender Charakter beigelegt wird, so mufs er einen ausschweifend sinnlichen Dienst hervorrufen. — So ist denn aus dem Rationalismus und der Astrolatrie, oder auch aus dieser letztern allein, weil jener aus dieser entstand, die ausschweifende Unsittlichkeit zu erklären, die wir, weniger bei den Arabern, aber in abschreckend hohem Grade bei den übrigen verwandten Völkern, namentlich den beiden Hauptzweigen, Phöniziern und Babyloniern[78]) finden.

Eine dritte Eigenthümlichkeit ist die religiöse Verehrung von Steinen. Sie ist wohl nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare Folge der Astrolatrie; zunächst resultierend aus der Zersplitterung des Bewufstseins, die ihrerseits freilich aus der Astrolatrie hervorging. Wie das Bewufstsein an die Einzelheit des Himmels verloren war, so verlor es sich auch an die Einzelheit des Erdlebens, den Stein. Was der Stern am Himmel war der Stein auf der Erde. Der Stein galt dem Araber als der Vermittler mit

---

[78]) „Mesopotamiae homines effrenatae libidinis sunt in utroque sexu." Sallust. bei Sch. Juvenal. Sat. I, 104. (Phönizier = Semiten, Ewald Gesch. d. Volkes Israel Bd. I, 278 sq. = Hamiten (zu denen auch die Aegypter gehören): I Mos. cap. 10. vgl. Bertheau zur Geschichte d. Israeliten p. 163 sq.) Herodot I, 181. 199 ibq. Bähr. Münter Rel. d. Babylon. p. 72. 74. Rel. d. Karth. p. 79—82. Heyne Comm. Societ. Gotting. Tom. XVI. Stuhr a. a. O. Bd. I, 384 sqq. Creuzer a. a. O. p. 350 sqq. u. a. Engel Kypros. Berlin 1841. Bd. II, 9—15 und an andern Stellen betreffend die Kypr. Aphrodite.

Fisch und Taube. Tempelbordelle. Darum in der Bibel Hurerei soviel als Abgötterei.

den Gestirnen[79]). Vor allen ward dafür der schwarze Stein angesehen, den die Moslemim noch heutiges Tages in der Kaaba verehren, und von dem man glaubte, dafs in ihm alle Sternenkräfte beschlossen seien. Von diesem Steine hatte dann wieder der einzelne Stammstein seine Kraft, und von diesem endlich der Stein, den der Einzelne am Leibe trug, und der durch den Stammstein und den Hauptstein in der Kaaba die lebendige Kraft der göttlichen Mächte, der Gestirne, dem Einzelnen zu seinem besondern Schutz mittheilte[80]). — Die Verehrung der himmlischen Mächte führt am leichtesten zur Idololatrie, weil sie so fern sind und daher der Mensch die Sehnsucht nach ihnen sich in etwas stillt durch ein sinnliches Abbild oder ein sinnliches Surrogat. Stein, als stärkstes, härtestes, Symbol der Kraft? — Dieser Steindienst, in dem sich eine grofse Zersplitterung des Bewufstseins kundgiebt, zeigt schon auf Afrika, auf den Fetischismus hin, wie denn auch Arabien seinem ganzen Charakter nach sowohl zu Asien als zu Afrika gehört. Ueberhaupt ist die ganze Astrolatrie eine Religionsform, die wenig Europäisches an sich hat; dem europäischen Wesen stehen Gaiolatrie, Parsismus und Schamanenthum ungleich näher. Astrolatrie ist die Religionsform, welche Asien mit Afrika vermittelt, nicht blos durch den Steindienst. Wir werden gleich eine afrikanische Religionsform kennen lernen, die, obgleich sie noch niedriger zu

---

[79]) „Die Steine wurden heilig gehalten als Gedenksteine zur Erinnerung an geschlossene Bündnisse mit den göttlichen Mächten. (Jacob). Sie dienten den Arabern auch zum Zeugnisse geleisteter Eidschwüre. — Die Heiligkeit, welche dem noch heute von den Moslemin verehrten schwarzen Stein in der südöstlichen Ecke der Kaaba beigelegt war, bezog sich auf die Macht der Götter, die, durch die heiligsten Schwüre angerufen, wachten über die Heilighaltung des geschlossenen Bündnisses." Stuhr l. l. p. 402.

[80]) Stuhr l. l. p. 411 sq.

setzen ist als die Astrolatrie, doch mit ihr korrespondiert Wie nemlich in der Astrolatrie sich das Bewufstsein einseitig an eine Einzelheit des Himmels verliert, so konnte es sich auch einseitig an eine Richtung des Erdlebens verlieren.

8. Zoolatrie.

Reinhard (p. 20) p. 22 sqq. Jablonski Pantheon Aegyptiorum. Francof. 1750—52. 8. III. C. Prichard Darstellung der ägypt. Mythol. Aus d. Engl. von Haymann, mit Vorrede von A. W. v. Schlegel. Bonn 1837. 8. Creuzer II, 1. M. Schwartze Das alte Aegypten. Bd. I. (2 Theile). Leipz. 1843. 4. K. Schwenck Die Mythol. d. Aegypter. Frkf. a. M. 1846. 8.

Eine noch weit gröfsere Einseitigkeit im Empfinden des religiösen Objektes, als wir sie in den bisher betrachteten Religionsformen fanden, und eine weit gröfsere Zersplitterung des Bewufstseins zeigt sich in der Vergötterung einer Einzelnheit des Erdlebens, der Thierwelt, in der Zoolatrie. Es ist dies die Religion Aegyptens. Die Aegypter verehrten die Thiere nicht etwa in symbolischer Bedeutung, als Abbild oder Symbol der Gottheit, wie Einige mit Rücksicht auf Herodot [81]) gemeint haben; sondern die Thiere in ihrer unmittelbaren sinnlichen Erscheinung wurden heilig gehalten und göttlich verehrt, nach ihrem Tode einbalsamiert und auf ihre Tödtung die härteste Strafe gesetzt [82]). — Jeder Gau verehrte seine besondern Thiere, deren Mumien man zum Theil noch jetzt findet [83]). Gewisse Thiere wurden

---

[81]) II, 65: *τῶν δὲ εἵνεκεν ἀνεῖται τὰ ἱρά εἰ λέγοιμι, καταβαίην ἂν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πρήγματα, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγέεσθαι.*

[82]) „Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam, quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris deorum." Cic. N. D. 1, 29.

[83]) Creuzer Bd. II, 201 sq.

überall heilig gehalten und verehrt: Stier, Hund, Katze, Schlange, Ibis, Falke und Käfer[84]).

Man hat diese Vergötterung der Thiere auf verschiedene Weise zu erklären versucht[85]).

1) Aus der Nützlichkeit und Schädlichkeit der Thiere[86]);

2) aus dem Glauben an Seelenwanderung[87]);

3) aus Hieroglyphen, in welchen mit Thieren Götter bezeichnet wurden[88]);

4) aus astronomischen Vorstellungen. So sagt Creuzer II, 197 sqq.:

„Die Erde spiegelt den Himmel ab. Sie giebt den Wiederschein in Metallen, Steinen, Edelsteinen, Pflanzen und Thieren. Sie antwortet der Sphärenharmonie durch die Chöre und Musik der Tempel. Vorzüglich aber sehen wir das Heer des Himmels, den Kreis der himmlischen Thiere, am deutlichsten reflektirt im universellen und im provinziellen Thierkreise des ganzen aegyptischen Landes und aller einzelnen Nomen. Aegypten ist ein grofses Pantheon und jeder Nomos, jeder Gau antwortet den Revieren des Himmels. Das Ganze ist ein Haus heiliger Thiere und hat im Himmelsgewölbe seine Decke. Daher läuft auch der ganze Thierkreis des Himmels auf der aegyptischen Erde fort. Es ist eine grofse heilige Heerde, unter den Schutz des Himmels gestellt. Von Thebae oder Grofs-Diospolis an bis nach Canobus, an die Nilmündung hin ist

---

84) Vgl. Noack p. 266.

85) Schon im Alterthume: Diodor. I, p. 97 sqq. Plut. de Is. et Osir. s. Reinhard p. 22—29. Am besten wohl Hegel bei Creuzer I, 30. not. und besonders B. Constant La Religion. Liv. II. Ch. 2. (Tom. I, 257 sqq i. d. Uebers.).

86) Cic. N. D. I, 36. Euseb. P. E. II, 1. Mosheim zu Cudworth cp. IV. §. 19. p. 419 sqq. Creuzer II, 205 sq.

87) J. H. Ursinus Anal. S. Vol. I, 409 sqq.

88) Clem. Al. Strom. V, 7.

ein hieratisch-animalisches Leben. Jedes Revier des Himmels hat wieder sein Thier und sein Haus für die Thiere. Jeder Gau hat sein heiliges Thier und seinen Tempel, worin es die Pflege der Menschen empfängt. Sie stellen ja auch alle Phänomene des Himmels in sich dar, diese Thiere; sie sind ja auch die natürlichen Gnomone der wechselnden Zeiten, die Boten der natürlichen Veränderungen — die Brunst des Widders im Frühling, das Gebrüll des Löwen bei heifser Sonnenglut, das ängstliche Treiben und Laufen der Gazelle nach der Regenzeit, und der spürende Hund, dieser Namenträger des hellsten Sternes. Soll einmal Naturreligion sein, soll ein jedes natürliche Ding seine Würdigung und seinen Platz in dem Kultus finden — so müssen wir die grofse, ja grofsartige Consequenz bewundern, womit Aegyptens Priesterschaft diese natürlichen Regungen des Volkes ergriffen und behandelt hat."

Dies hört sich recht schön an, wenn es nur wahr wäre. Aber abgesehen davon, dafs Creuzer wie überhaupt, so auch besonders in der ägyptischen Religion, viel zu tiefsinnige, spirituelle, systematische Vorstellungen erblickt, wo nicht im geringsten daran zu denken ist, so fällt seine ganze Erklärung des ägyptischen Thierdienstes in sich zusammen, weil das Princip, auf dem sie beruht, haltlos ist. Denn

1) dürfen wir den Aegyptern keine umfassenden astronomischen Beobachtungen zuschreiben, weil die ägyptische Luft stets so mit Dünsten angefüllt ist, dafs selbst in heitern Nächten die Sterne zweiter und dritter Gröfse nicht gesehen werden[89]);

2) ist nichts ausgemachter, als dafs die ältesten Aegypter

---

[89]) Biot Recherches sur plusieurs points de l'Astronomie égypt. Paris 1823. p. 224 Stuhr a. a. O. Bd. I, XXIV.

den Thierkreis nicht gekannt, sondern erst von den Chaldäern kennen gelernt haben[90]);

3) bezeugt der in Alexandrien lebende Jude Philo[91]) ausdrücklich, dafs die Aegypter allein die Erde göttlicher Verehrung würdigten, dagegen den Himmel einer solchen nicht werth achteten[92]). Weil nemlich in Aegypten der Himmel keinen Regen gab[93]) und deshalb keinen segensreichen Einflufs übte, sondern das Land durch Uebertreten des Nils befruchtet ward, so blieb der Sinn der Aegypter der Erde zugewendet und ward weder durch die Wohlthat des fruchtbaren Regens noch des freundlichen Sternenlichtes zur Verehrung des Himmels veranlafst. — Isis (Erde)[94])

---

[90]) Ideler Ueber d. Ursprung des Thierkreises. Berlin 1838. 4. Letronne Sur l'origine du Zodiaque grec et sur plusieurs points de l'astronomie des Chaldéens. Paris 1840. 4. (aus d. Journ. des Savants 1839) Sur l'origine grecque des Zodiaques prétendues égyptiens. Paris 1837. (Revue des d. M.) Analyse critique des réprésentations zodiakales en Egypte. Paris 1846.

[91]) Vit. Mosis Lb. III. p. 682.

[92]) Der aegyptische Himmel hat kein blaues, sondern silbergraues Licht, welches natürlich höchst lästig sein mufste, und gewifs ebenso sehr, wie die kahlen von der Sonne beschienenen Sandebenen, die in Aegypten so häufigen Augenkrankheiten erzeugten: Juvenal. Sat. XIII, 93. Pers. Sat. V, 186 ibq. Plum p. 484 sq. Pruner die Krankheiten d. Orients. Erlangen 1847. 8. cp. 12.

[93]) Herod. III, 10: „Unter dem Könige der Aegypter Psammenit, dem Sohne des Amasis, kam in Aegypten die ganz merkwürdige Erscheinung vor, dafs es in Theben regnete, welches doch nie, weder vorher noch nachher bis auf mich beregnet ist, wie die Thebaner selbst sagen. Denn in Oberägypten regnet es überhaupt gar nicht." — Auch heut zu Tage haben von den 365 Tagen des Jahres:

242	ganz reinen Himmel	s. Franz Pruner Topographie médicale du Caire. Munich. 1847.
84	einige Wolken	
32	bedeckten Himmel	
7	Nebel mit Regen	
365		

[94]) Demeter s. Herod. II, 59. Plut. Is. et Osir.

und Osiris (Nil)[95]) sind die beiden Hauptgottheiten der Aegypter. Diese beiden verehren sie und daneben sind heilig die Thiere.

Der Thierdienst der Aegypter wird überall als das Charakteristische ihrer Religion hervorgehoben und diese Zoolatrie hat weder in dem Glauben an Seelenwanderung, noch in der Wiederspiegelung des himmlischen Thierkreises in dem irdischen, noch in den Hieroglyphen[96]) seinen Grund; auch nicht zuletzt in der Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Thiere. Allerdings mufste ein Land wie Aegypten, das, sonst dürr und trocken, nur durch das regelmäfsige Steigen des Nils befruchtet wurde, zur Verehrung dieses Flusses und der durch ihn fruchtbaren Erde hinleiten. Ebenso mufste es die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, dafs der Ibis erschien nach dem Fallen des Nils und das zurückgebliebene Gewürm vertilgte; dafs die schüchterne Gazelle vor dem Steigen des Nils in die Wüste floh. Die üppige Thierwelt der Krokodile, Schlangen, Eidechsen u. s. w., welche durch

---

[95]) Athanas. contra gentes: πάντων μάλιστα Αἰγύπτιοι τὸ ὕδωρ (den Nil) προτετιμήκασιν. Plut. Is. et Osir. Vgl. Heliodor. Aeth. IX, 9. Jul. Firm. Mat. de err. prof. relig. Voss de idol. Lb. II, 74 p. 689. — Er wurde in der Form des Stieres Apis verehrt. — Aegypti siccitatem temperat Nilus amnis. Minuc. Fel. 18, 3.

[96]) Dafs es mit dem Vorkommen von Thiergestalten in den Hieroglyphen eine ganz andere Bewandtnifs habe, als man früher annahm, beweisen die neusten Untersuchungen über den Charakter dieser Schrift. Die Hieroglyphen sind nämlich

a) phonetische: z. B. Schale (Kelol) Mütze (Klaft) = K. (wenn im Deutschen Lamm, Licht, Löffel = L).

b) symbolische: z. B. Sonne = Tag; Löwe = Herrschaft.

c) figurative: z. B. Gazelle = Gazelle; Spaten = Spaten.

Die hieratische Schrift besteht aus abgekürzten Hieroglyphen. Die Volks-Schrift (enchorische, demotische, epistolographische) ist die noch mehr zusammengezogene hieratische.

Osann über d. älteste Schrift der Aegyptier. Rh. Museum. 1848. Heft 4. p. 579—589.

die Ueberschwemmung zum Vorschein kam, konnte den Blick auf sich ziehen[97]). Aber dafs man diese Thierwelt göttlich verehrte —, aus der reichen Fülle des Daseins kein Objekt fand, welches mehr Eindruck machte und deshalb mehr zur Vergötterung aufforderte, — dafs man in den Thieren eine Macht erkannte, die man über sich zu stellen veranlafst wurde und der man sich deshalb unterwarf: dies

---

[97]) „Es ist in den Thieren etwas unbekanntes, wir könnten sagen geheimnifsvolles vorhanden, das den Wilden veranlassen mufs, sie zu verehren.

Die Unmöglichkeit sie zu beurtheilen und zu begreifen, eine Unmöglichkeit, die wir übrigens mit ihnen theilen, die wir aber aus Gewohnheit nicht mehr wahrnehmen; ihr viel sicherer Naturtrieb, als unsre Vernunft; ihre Blicke, die so kräftig und lebhaft ausdrücken, was in ihnen vorgeht; die Verschiedenheit und Seltsamkeit ihrer Gestalten; die oft in Staunen setzende Schnelligkeit ihrer Bewegungen; ihr Mitgefühl mit der Natur, das ihnen die Annäherung der natürlichen Erscheinungen verkündigt, die der Mensch nicht voraussehen kann; endlich die Scheidewand, die der Mangel der Sprache auf ewig zwischen ihnen und ihm bildet — dies alles macht sie zu räthselhaften Wesen.

So lange er ihnen durch ihre Unterjochung nicht den räthselhaften Zauber genommen hat, so lange theilen sie mit ihm Leben und Herrschaft, so lange herrschen sie als seinesgleichen in den Wäldern. Sie sprechen ihm Hohn in den hohen Lüften wie in den tiefen Wellen; sie besitzen einige seiner Kräfte in einem höheren Grade; sie sind bald seine Sieger, bald seine Beute, und man begreift, dafs, indem er überall den verborgenen Sitz der unsichtbaren Kräfte sucht, er ihn oft im Innern jener Wesen findet, deren Dasein ihm durch nichts erklärt, und deren Bestimmung ihm durch nichts offenbart wird.

Die Verehrung welche der Wilde den Thieren erweist, erstreckt sich sogar noch über den Zeitpunkt hinaus, wo er sie zähmt und sich dienstbar macht. Der Besitz eines Hausthieres bringt in seinem Leben eine so grofse Umwälzung hervor, dafs er darüber nur noch geneigter wird, diesem neuen Gefährten seiner Arbeit eine fast göttliche Natur beizulegen. (Herder Ideen z. Phil. d. Gesch. I.)" Vgl. Benj. Constant d. Relig. p. 257 sqq. d. Uebers. und Hegel, Phil. d. Relig. I, 235 sq. (Beinahe dasselbe mit denselben Worten und vielleicht aus Constant entlehnt.)

setzt eine solche Abschwächung und Zersplitterung, ein solches Einseitig-geworden-sein des menschlichen Geistes voraus, wie wir es in den bisherigen Religionsformen noch nicht gefunden haben. Und das ist der eigentliche, wahre und letzte Grund der Zoolatrie.

Diese Verwilderung und Gesunkenheit des religiösen Bewufstseins offenbart sich auch nach einer andern Seite hin. Schon bei der Astrolatrie bemerkten wir die grofse, ausschweifende Sinnlichkeit, die mit ihr verknüpft war. Aber jene Sinnlichkeit hat fast noch etwas Edles, ein Inkarnat von Seele, wenn man sie mit der ägyptischen Völlerei und Wollust vergleicht [98]). Man kann sich kaum etwas Widerlicheres denken als das verschlammte, bestialische Bewufstsein der alten Aegypter. Nüchterner Rationalismus, Schlauheit, verständige Berechnung, Mangel an jeglichem Gefühl, welches den Menschen über das Thier erhebt, dies sind wie Produkte des Landes und der Religion, so die Bestandtheile des ägyptischen Charakters. Trotz aller Kultur, die niemals einen nothwendigen Zusammenhang mit sittlich freier Bildung hat [99]), steht das ägyptische Leben unendlich tief. Thierisch, das ist der rechte Ausdruck dafür, der Widerschein der Religion. Es genügt anzuführen, dafs in dem, an einer der Nilmündungen belegenen, Mendes besonders die Ziegenböcke heilig gehalten und verehrt wurden [100]) und dafs — fast unglaublich, aber doch sicher — die Frauen des Mendesischen Nomos sich diesen Böcken preiszugeben pflegten. Und nicht etwa nach Verirrung einzelner

---

[98]) D. aeg. Frauen waren besonders fruchtbar (s. Citate bei Fea zu Winckelmann Gesch. d. Kst. Bd. II. Kp. 1. §. 1. (Werke III, 144. not. 1. ed. Eiselein) und hatten übermässig grofse Brüste. (ibd. §. 5).

[99]) Wie umgekehrt das Christenthum zeigt.

[100]) Wesseling zu Diodor. I, 84.

verworfener Individuen, sondern allgemeinen und religiösen Vorstellungen gemäfs[101]).

9. Fetischismus.

De Brosse. Du culte des dieux Fétiches. s. l. 1760. (Deutsch v. Pistorius. Berlin u. Stralsund 1785. 8.). Steger Fetischismus, die Quelle aller Religionen (Deutsche Monatsschr. 1790. St. VII.). Tiedemann Ueber den Fetischdienst und seine Entstehung (ebend. St. IX.).

Diese Religionsform hat durch de Brosse ihren Namen von dem Portugiesischen Worte fetisso (√fatum) d. h. eine bezauberte, göttliche Sache, ein zauberkräftiges Ding. Sie ist vorzugsweise die Religion der afrikanischen Völker, der Neger, die, wie sie anderweitig dem Urbilde der Menschheit am unähnlichsten geworden sind, so auch hinsichts der Religion am tiefsten stehen. Der Fetischismus zeigt die gröfste Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit und das Minimum geistiger Ausbildung. Die p. 65—94 betrachteten Religionsformen hatten doch durch die gröfsere oder geringere geistige Entwickelung und Erstarkung vermocht zwar nur einzelne Richtungen der Natur, aber diese doch einheitlich und zu einer gröfsern Ganzheit aufzufassen. Selbst in der Astrolatrie und Zoolatrie, wo sich der Geist schon in gröfserer Zersplitterung

---

[101]) Pindar gedenkt dieser namenlosen Entartung in einem Fragment bei Strab. XVII. p. 1154 (no. 215 Bckh. 179 Bgk.) sowie Herodot II, 46. Und von den Bewohnern der Bocksstadt Thmuis im Delta erzählt es Clem. Alexdr. Protr. p. 22. Pott. Creuzer II, 199. Vgl. die vielen obscönen Abbildungen. Vornehme und schöne Frauen wurden erst drei Tage nach dem Tode balsamiert, *ἵνα μή σφι οἱ ταριχευταὶ μίσγωνται τῇσι γυναιξί.* Herod. II, 89. Es wurden Heirathen vollzogen, die anderwärts für Blutschande galten u. s. w. u. s. w. — Ueber die Entartung der Bewohner von Kanobus s. Fea z. Winckelmann Gesch. d. Kst. II, 1, 4.

und an Einzelnheiten des Naturlebens, Gestirne und Thiere, verloren zeigte, hatte er doch noch so viel Kraft gehabt, wenigstens an diesen bestimmten Einzelnheiten, an dem Komplex von Natureinzelnheiten festzuhalten; aber selbst diese geringe Kraft fehlt dem Fetischdiener. Nicht eine bestimmte Art oder Gattung von Einzelheiten, eine Totalität ist ihm Objekt der göttlichen Verehrung, sondern jede Einzelnheit, jedes Ding, jede Zufälligkeit des einzelnen Gegenstandes ist hinreichend, um ihn eine über ihm stehende, ihm überlegene Macht erkennen zu lassen. Die Sonne macht nicht mehr Eindruck auf ihn, als unter Umständen ein bunter Flicken; das Gewitter nicht mehr als ein Knochen, das Blühen und Keimen der Erde nicht mehr als eine Schlange oder ein Löwenschwanz, ein Stück Holz, eine Muschel, ein Fisch, eine Pflanze, ein Hammel, eine alte Flasche. Kurz der erste beste materielle Gegenstand kann Fetisch werden, dem man göttliche Verehrung erweist, zu dem man betet, dem man opfert. Das Ding für sich ist hier Gottheit, anderwärts höchstens Symbol.

Das Wesentliche hierbei und das, was dem Fetischismus seinen Platz als unterste Stufe der Religion anweist, ist dies, dafs der materielle Gegenstand als solcher göttlich verehrt wird. Wir finden auch in andern Religionsformen und besonders auch im Polytheismus eine Heilighaltung von Bergen, Bäumen, Hainen, Thieren. Aber hier sind diese Objekte nicht an und für sich Gegenstände der Verehrung, sondern nur, inwiefern sie durch den Glauben mit der Gottheit in Verbindung gesetzt werden und dazu dienen, das Gemüth zu bewegen und zur Gottheit empor zu heben. Dies ist ein sehr wesentlicher und nicht zu übersehender Unterschied. Die alten Pelasger zu Dodona verehrten die heilige Eiche, aber nur weil sie durch dieselbe religiös bewegt wurden, und in dem Rauschen ihrer Blätter die Gott-

heit wahrnahmen, die zu ihnen sprach. Der Fetischdiener verehrt den Baum als solchen göttlich; er glaubt, der Baum selbst habe die Kraft, ihm zu helfen, zu nützen, zu schaden. Geistige Vorstellungen verknüpft er damit nicht. Fetischistische Elemente begegnen uns freilich in allen Religionsformen, d. h. Erscheinungen der Verehrung, bei welchen man nicht auseinanderhält Mittel und Zweck, das Ding, durch das gewirkt wird, und das Ding, welches selbst wirkt. Aber dergleichen Erscheinungen sind anderwärts nur vereinzelte Ausnahmen von der Regel, während sie im Fetischismus die Regel ohne Ausnahme bilden. Am meisten Verwandtschaft zum Fetischismus zeigen in dieser Beziehung die Astrolatrie (durch ihren Steinkult) und noch mehr die Zoolatrie[102]), die ich deshalb auch kurz vor den Fetischismus gestellt habe. Schon geographisch sind sie dem Fetischismus nahe gelegen.

Im Fetischismus ist der Geist von der Natur überwuchert. Der Geist ist durch die übermäfsige Hitze ausgedörrt, entnervt, zerbröckelt; ihm ist die Fähigkeit des Zusammenfassens, die in den andern Religionsformen noch mehr oder weniger hervortrat, verloren gegangen; er kann die Natur blos noch in ihren einzelnen, zufälligen Existenzen erfassen. Welche Schwächung des menschlichen Geistes setzt es voraus, einem Knochen oder einem Löwenschwanze eine Macht zuzuschreiben, welche auf den Menschen bedingenden Einflufs ausüben könnte? Da ist kein richtiges unverdorbenes Naturgefühl mehr; dies müfste solchen Dingen einen ganz andern Platz anweisen. Nein, im Fetischismus ist die ursprüngliche universelle Empfindungsfähigkeit des Geistes ebenso auf ein

---

[102]) Bildeten doch auch die Aegypter schon durch die Farbe ihrer Haut einen Uebergang zu den Negern (s. Winckelmann Werke III, 145. Gesch. d. Kst. II, 1, 3), wie sie gleichfalls eingebogene Nasen hatten (ibid. §. 5).

Minimum reduziert, als er selbst in seiner Entwickelung fast um Nichts vorgeschritten ist. An Empfindung sind die Fetischdiener Kinder geworden, an geistiger Ausbildung sind sie Kinder geblieben.

Wir sahen in der Astrolatrie und Zoolatrie die Sinnlichkeit in entsprechendem Verhältnifs zu der Abstumpfung des Gefühls stehen. Wenn dies richtig bemerkt ist, so mufs die sinnliche Entartung unter den Negern, als den Anhängern einer Religionsform, in der sich die gröfste Beeinträchtigung des Gefühls kundgiebt, auch am gröfsten sein. Und so ist es auch. Ich will nicht darauf aufmerksam machen, dafs von Liebe der Eltern zu den Kindern oder der Kinder zu den Eltern, von Treue und Vertrauen bei ihnen keine Rede ist; wohl aber ist hervorzuheben, dafs unter den Negern bei Heirathen keinerlei Art von Verwandtschaft berücksichtigt wird, selbst nicht zwischen Sohn und Mutter, Bruder und Schwester, Vater und Tochter etc. Kein Neger soll eine Nacht sine concubitu zubringen können [103]).

Genug dieser Scheufslichkeiten. Wir sind in die Tiefen gestiegen, bis zu denen der Mensch herabgesunken ist; erheben wir uns nunmehr wieder auf das Niveau der Menschheit, welches uns dieselbe sich selbst getreuer und ihrer Gottähnlichkeit näher zeigt.

10. Schlufs.

Es lassen sich noch andere Formen denken, z. B. Dendrolatrie, Orolatrie, Pyrolatrie u. s. w. Jedoch sind diese nicht in gröfserem Umfange als besondere Religionen zur

---

[103]) „Sie können nicht erröthen, nicht sich schämen." — „Sogar die Negerin verbarg", dafs „die Nacht sich in ihre Glieder gegossen hat" und dafs „ihr Haar eine Finsternifs ist, die auf Finsternifs ruht." — Andersen, eines Dichters Bazar Thl. III, 11.

Erscheinung gekommen, sondern finden sich nur als Theile der vorhin behandelten.

Der Gang, welchen ich in der Darstellung der verschiedenen Religionsformen bei ihrer Entwickelung aus dem Urzustande des religiösen Bewufstseins genommen habe, ist demjenigen grade entgegengesetzt, den man bisher hierbei befolgt hat. Für gewöhnlich wird der Fetischismus als Anfangsstufe in der religiösen Entwickelung betrachtet [104]) und der Polytheismus als die höchste und letzte. Ich habe mit dieser Ansicht das gemein, dafs auch ich den Fetischismus als unterste, niedrigste, den Polytheismus als höchste, vollkommenste heidnische Religionsform betrachte. Aber ich unterscheide mich von ihr dadurch, dafs ich den Fetischismus nicht als erste, sondern als letzte Stufe ansehe. — Die Gründe für diese meine Ansicht

---

[104]) Auch halte ich den Zustand der Wildheit nicht für denjenigen, in welchem sich das menschliche Geschlecht bei seiner Entstehung befunden habe; ich setze mich nicht an die Wiege der Welt, ich will nicht bestimmen, wie die Religion begonnen hat, sondern nur, auf welche Weise sie, wenn sie sich in dem rohesten Zustande befindet, der nur gedacht werden kann, aus einem solchen Zustande sich erhebt und allmählig zu reinern Begriffen gelangt. Ich behaupte keineswegs, dafs dieser rohe Zustand der erste gewesen sei; ich habe nichts dagegen, dafs man ihn für eine Verschlimmerung, eine Herabwürdigung, einen Fall halte. — Benj. Constant. De la Religion Liv. I, chap. 8.

Reinhard a. a. O. p. 9 sqq. Derselbe meint p. 8 „dafs der Mensch, wie in allem, was zur Menschenkultur gehört, so auch in Rücksicht seiner religiösen Ideen von unten beginnt, und nur allmählig, sowie er sich selbst veredelt und bildet, zu würdigeren Begriffen von der Gottheit fortschreitet." Aber die Religion gehört nicht zur Kultur, beruht nicht auf Ideen, sondern auf Vorstellungen, nicht auf dem Verstande, sondern auf dem Gefühl. — Böttiger KM. I, 5 sq. (neben Gestirn- u. Feuerdienst). Vgl. Hermann Gottesd. Alterth. §. 2, 2.

Andre setzen Astrolatrie als erste Religionsform; z. B. Euseb. P. E. I, 6. III, 2. V, 3. I, 9. Arabische Schriftsteller Ibn Hazn,

habe ich zum Theil schon in frühern Auseinandersetzungen dargelegt, füge hier indessen noch folgende hinzu.

1. Wenn die Menschheit einen Anfang gehabt hat, woran nicht zu zweifeln, so mufs der Mensch in diesem Anfange wahrhafter, ganzer Mensch gewesen sein, alles in sich getragen haben, was dem Menschen als solchem zukommt. Keine Kenntnifs, keine tiefe Wissenschaft, keine wahre Religion, wie Viele und darunter sehr vernünftige Männer geglaubt haben; wohl aber ein unverkümmertes Gefühl für die Natur und alle menschlichen Regungen. Der Verstand fängt allerdings von unten an, nicht aber das Gefühl, auf dem doch die Religion beruht. Wir dürfen also keinen Zustand, in welchem sich, wie bei dem Fetischdiener, eine Verkümmerung des Gefühls offenbart, als den ursprünglichen, sondern nur als einen sekundären setzen. Sollten aber die Menschen nicht von Einem Paare abstammen, sondern, zwar gleichartig, aber doch an verschiedenen Stellen der Erde entstanden sein, so folgt daraus noch weit mehr, dafs der Zustand des Fetischdieners nicht benutzt werden darf, um eine Analogie für den Urzustand der kaukasischen Race abzugeben.

2. Der geistige Zustand der Fetischdiener ist uns nur der relativ letzte, ein empirischer. Niemand bürgt dafür, dafs es nicht Stämme giebt in einem Zustande, in welchem der Mensch gar keine Religion oder eine noch unter

---

Mohamed Abi Taleb u. Scharistani. A. van Dale de orig. et progr. idol. I, 1 p. 14. Jac. Basnage Antiquités Judaiques Tom. II. cp. 2. p. 391. Humph. Prideaux history of the Jews. Tom. I. London 1717. fol. (Deutsch v. A. Tittel. Dresden 1721. 4). cf. De la Roche Bibl. Angloise. Tom. I. P. 1. p. 12 sq.

Budde hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 1. p. 242. Uschold Vorhalle zur griechischen Gesch. u. Mythol. Stuttg. u. Tübing. 1838 sq. II Bde. Ihm folgt Vater, Verhältnifs der Linguistik zur Mythol. u. Archäologie. Kasan 1846.

dem Fetischismus stehende hat. Als relativ und empirisch kann daher dieser Zustand nicht zum Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Darstellung gemacht werden. Diese mufs auf Prinzipien, nicht auf Empirie ruhen. An der Hand der Empirie aber und durch Spekulation kommen wir dazu, von dem Urzustande des menschlichen Geschlechts die Vorstellung zu gewinnen, die ich p. 29—45 erörtert habe.

3. Die Sprache vieler Stämme, welche dem Fetischismus ergeben sind, und die man geneigt ist in ihrem jetzigen Zustande als Bilder des primitiven Zustandes der Menschheit zu betrachten, lehrt, dafs jene Stämme nur verwildert, verkommene Trümmer aus den Schiffbrüchen eines früher unter ihnen vorhandenen höheren Lebens sind [105].

Drittes Kapitel.

Von den Mythen oder der materiellen Erscheinung der heidnischen Religion.

Baur. I, 27—68. O. Müller Prolegg. zu ein. wiss. Mythol. Götting. 1825. 8. J. F. L. George Mythus und Sage. Berlin 1837. 8.

1. Begriff des Mythos.

O. Müller p. 59. George p. 98 sq. Creuzer IV, 520 sqq.

Sage: Lauer Gesch. d. hom. Poesie. Zweites Buch p. 131 sqq. (Litterarischer Nachlafs v. J. F. Lauer I. Berlin 1851, herausgegeben von Th. Beccard u. M. Hertz).

Märchen, Fabel: Huch-Aesopus oder Versuch über den Unterschied zwischen Fabel und Märchen. Wittenb. 1769. 8.

---

105) Humboldt. Kosmos Bd. II, 147.

Der Begriff, der mit einem Worte verbunden ist, ist entweder nothwendig damit verbunden, also ein unmittelbarer, wo das Wort selbst zugleich sein ganzer Inhalt ist (z. B. „Sage" gleich was „gesagt wird"), oder willkührlich, also zufällig (z. B. „Pietismus" hat bei uns einen andern Begriff, als den das Wort selbst voraussetzen läſst: „Mähre" gleich „schlechtes Pferd"). In der Regel pflegt bei wissenschaftlichen Terminis beides vereinigt zu sein. Sie haben den Begriff, der ihnen ihrem Ursprunge nach, also wesentlich, nothwendig zukommt, modificiert durch den usus, indem der ursprüngliche Begriff durch Ableitung erweitert oder näher bestimmt ist. So ist es auch mit dem Begriffe des Mythos. Ursprünglich bezeichnet dies Wort (μῦθος) jede Rede, Erzählung, ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Erdichtung des Inhaltes. So stets bei Homer. Später ward μῦθος für erdichtete Erzählung gebraucht oder vielmehr für eine Erzählung, die nicht in den Bereich der wirklichen, pragmatischen Geschichte gehört [106]). Daher sagt O. Müller [107]) ganz recht: „Was die Griechischen Gelehrten μύθους nannten und in Sammlungen, wie Apollodor's Bibliothek, Dionysios κύκλος μυθικός, als einen gleichartigen Stoff behandelten, besteht in einer Masse von Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesammt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen."

Bei uns ist der Begriff des μῦθος nicht mehr so weit. Wir haben seinen ursprünglichen Umfang so getheilt, daſs

---

[106]) Vgl. Creuzer a. a. O. George a. a. O.
[107]) a. a. O.

wir im Allgemeinen Mythos diejenige wunderbare Erzählung nennen, deren Mittelpunkt die Gottheit ist, Sage diejenige, deren Mittelpunkt ein in irgend einer Weise hervorragender, bemerkenswerther Mensch ist, in historischen Thaten oder Lokalen auftretend. Den Göttern gehört der Mythos, den Menschen die Sage. (Das Märchen ist eine Sage mit nicht bestimmten Personen und Lokalen, in den Kreisen des individuellen Lebens sich bewegend.)[108])

Diese Definition des Mythos ist nur eine äufserliche, formelle. Der innerliche wesentliche Begriff, den wir mit dem Worte Mythos verknüpfen, ist der, dafs wir unter Mythos das Dogma der heidnischen Religion verstehen. Mythos ist eine Erzählung, durch welche und in welcher das geglaubte Wesen der Gottheit manifestiert und erkannt wird. Er unterscheidet sich demnach vom christlichen Dogma dadurch, dafs er in concreto darstellt, was dieses in abstracto, als Glaubenssatz ausspricht. Das formell-wesentliche am Mythos ist somit, dafs er Erzählung sei; das materiell-wesentliche, dafs er das Wesen, den Charakter der Gottheit, wie ihn sich das Subjekt vorstellt, sichtbar werden lasse. — Er ist Gehalt, Inhalt des religiösen Objekts. Dies hat an sich keinen, sondern gewinnt ihn nur durch die Vorstellung des Subjekts von ihm. Deshalb ist der Mythos die materielle, substantielle Erscheinung der heidnischen Religion.

2. Ursprung des Mythos.

Von dem Ursprunge des Mythos haben die Meisten gar keine, Viele sehr unrichtige Vorstellungen. Wir wollen versuchen, uns den Ursprung der Mythen aus Dem klar zu machen, was wir im ersten Kapitel über den Ursprung

[108]) S. Huch-Aesopus a. a. O.

der Religion mit einander erörtert haben. Wir haben dort gesehen, daſs die Religion ihren Ursprung habe in der Wirkung einer objektiven Macht, der Natur oder des Menschengeistes, auf den Menschen. Von dieser Wirkung, diesem Eindrucke des Objektes auf das Subjekt müssen wir bei Erörterung des Ursprunges der Mythen ausgehen.

Der Eindruck, welchen das Subjekt vom Objekt erfährt, ist eine Empirie des Gefühls, nicht der Erkenntniſs. Das Objekt regt das Gefühl, nicht den Verstand an, und kann daher weiter in dem Subjekt nur die Phantasie, die vorstellende Thätigkeit, nicht das Denken, die begreifende Thätigkeit anregen [109]). Die Vorstellung erwächst unmittelbar aus dem Gefühl. Das Gefühls- oder Empfindungsvermögen des Menschen ist wie ein Spiegel, in welchen das Objekt fällt und aus welchem es als ein Bild die Vorstellung reflektiert. Dieser Reflex des Objekts aus dem Subjekt ist der Mythos. Er ist die Vorstellung des Subjekts vom Objekt. Diese Vorstellung ist eine nothwendige, durch nichts vermittelte, eine unmittelbare.

Diese Vorstellung aber würde vorübergehen mit dem Eindrucke, wenn dieser selbst ein unbedeutender, vorübergehender, oder wenn das Objekt kein dauerndes für das Subjekt wäre. Sie fixiert sich aber im entgegengesetzten Falle, weil wiederholte Eindrücke oder tiefe einen Eindruck in der Seele zurücklassen. Auf der andern Seite kommt dem das Subjekt selbst entgegen, indem es von Natur so geartet ist, daſs es angenehme und unangenehme, freudige und schmerzliche, aufrichtende und schreckliche Empfindungen, wenn sie tief waren, in gleichem Maſse festzuhalten

[109]) Dies um so weniger, als in jenen Zeiten, in die der Ursprung des Mythos zu verlegen ist, das Denkvermögen ganz gegen das Empfindungsvermögen zurückstand und noch ganz unentwickelt war.

pflegt. Alles wird in der Erinnerung angenehm, Gutes wie Böses. Dieses Bestreben, das Seelenleben vor sich festzuhalten, das innerlich Empfundene zu objektivieren, die Empfindung an und in ihrer Objektivierung zu fixieren, sie selbst aus ihrer Verkörperung wieder zu verinnerlichen, hat auch den Mythos erzeugt. In ihm wird der Eindruck des religiösen Objekts auf das Subjekt dargestellt und aus seiner Anschauung der Eindruck auf das Subjekt wiedergewonnen. Er ist der Ausdruck des Eindrucks und dient dem Subjekt sowohl um die innern Empfindungen durch ihn auszusprechen und an ihm darzustellen, als auch um dieselben Empfindungen wieder in dem Subjekte hervorzurufen. Der Mythos theilt diese Eigenschaften mit dem Symbol. Auch das Symbol ist dazu bestimmt, ein Innerliches festzuhalten und der Erinnerung wieder zuzuführen [110]). Davon heifst es eben *σύμβολον*, das ist Verbindungszeichen (in welchem ein Innerliches mit einem Aeufserlichen verknüpft ist), Erkennungszeichen (in welchem Aeufserlichen ich das Innerliche wiedererkenne, durch welches ich an das Innerliche erinnert werde) [111]).

Der Unterschied aber zwischen Symbol und Mythos besteht darin, dafs das Symbol nicht ein Innerliches des Subjekts, sondern des Objekts, nicht eine Empfindung, sondern eine Eigenschaft festhalten und an diese erinnern soll. Das Symbol ist für das Auge, der Mythos für das Ohr; das Symbol ist ein Gegenstand, ein äufseres Zeichen, der Mythos ein Gesprochenes, Gesagtes [112]).

---

[110]) Vom Symbol unterscheidet sich wieder die Reliquie dadurch, dafs diese nicht ein Innerliches, sondern ein Aeufserliches festhalten und an dieses erinnern will.

[111]) S. Creuzer Symbol. IV, 503—517.

[112]) Dies eben bezeichnete Wesen des Symbols bescheinigt am besten der ägyptische Apis, der Stier, Symbol des Osiris und als

Von dem Symbol unterscheidet sich wieder die Allegorie dadurch, „dafs im Symbol sich als völlig mit einander verwachsen Form und Inhalt unzertrennbar durchdringen; in der Allegorie dagegen umhüllt sich nur irgend ein, an und für sich selbst im Bewufstsein schon in ganz anderer Form bestehender Gedanke mit sinnbildlichen Zeichen in solcher Art, dafs das sinnbildliche Zeichen selbst ein für sich Bestehendes und als solches sinn- und gedankenlos ist, und nur Sinn und Bedeutung gewinnt durch die Beziehung, die demselben im betrachtenden Bewufstsein auf ein Anderes, als es selbst ist, in eigner Form der Vorstellung Bestehendes gegeben wird"[113]. Die Allegorie wird mit Reflexion, das Symbol durch Anschauung begriffen. Während also der Mythos für den Sinn des Ohres, das Symbol für den Sinn des Auges, beide also für die Sinne sind und deshalb ihren Inhalt zugleich und wesentlich mit ihrer Form haben müssen, ist die Allegorie für den Verstand und erhält ihren Inhalt, den sie an und für sich nicht hat, erst durch die reflektierende Betrachtung.

Das Götterbild vereinigt Mythos und Symbol; wie jener zunächst die Vorstellung des Subjekts, das Symbol die Eigenschaft des Objekts fixieren will, so das Götterbild Vorstellung und Eigenschaft. In ihm durchdringen sich Mythos und Symbol. Es ist nicht so körperlos als der Mythos, nicht so formlos als das Symbol.

Osiris selbst genommen. Zeugerische Kraft. Deshalb wurde er, wenn er 25 Jahr alt und bis dahin nicht gestorben war, getödtet, weil er bei so hohem Alter aufhörte das zu sein, was er sollte: Symbol der befruchtenden, zeugerischen Kraft. Creuzer. Comment. Herod. p. I. p. 144 sq. —

[113]) Stuhr a. a. O. I. p. LII. Vgl. Creuzer a. a. O. IV, 539 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 62 sq.

Um zum Mythos zurückzukehren ist er also eine unmittelbar und nothwendig aus dem Eindrucke des Objekts auf das Subjekt hervorgehende Vorstellung, fixiert durch das Wort. Sie hat ihren Ursprung in dem Eindrucke des Objekts auf das Subjekt. Das Objekt ruft gleichsam in die Seelenschluchten des Subjekts hinein, dafs als Echo der Mythos daraus hervorgeht.

Wenn somit der Mythos seinen objektiven Ursprung in dem Einflufs des religiösen Objekts hat, so kann er begreiflicherweise auch aus dem Symbol hervorgehen, welches, wie wir gesehen haben, ja möglichst dieselben Eigenschaften hat, die dem Objekt zukommen, von dem es Symbol ist. Das Symbol wird einen analogen Eindruck auf das Subjekt machen und folglich auch analoge Vorstellungen erzeugen müssen.

Dies sind die beiden Hauptursachen für den Mythos. Andere, weniger bedeutende, übergehe ich hier.

3. Form des Mythos.

1. Erzählung. Schon mit dem, was ich p. 101 sq. bemerkt habe, ist gesagt und angedeutet worden, dafs die Form des Mythos die erzählende sei, der Mythos also Erzählung im engern Sinne. Es liefse sich wohl denken, dafs an und für sich die Empfindung als solche d. h. lyrisch ausgesprochen wäre, und es ist auch nicht zu zweifeln, dafs sie neben der Darstellung im Mythos, episch, auch lyrisch, in Liedern sei ausgesprochen worden. Indefs kann dies doch nur sehr beschränkt zugestanden werden. Die Empfindung wurde ja nicht, um mich so auszudrücken, als reine Empfindung empfunden, und deshalb auch nicht als solche festgehalten. Vielmehr, da unmittelbar die Empfindung eine Vorstellung erweckte, zur Vorstellung sich ge-

staltete, so mufs auch ihr Ausdruck ein dem entsprechender, d. h. ein epischer, es mufs der Mythos Erzählung gewesen sein. — Das lyrische Element und die mit ihm wahlverwandte Musik fand seinen Platz im Kultus, wo es hauptsächlich darauf ankam, die Empfindung, nicht festzuhalten, sondern anzuregen und zu wecken. Dazu bediente man sich denn auch der Lokalität, welche dem Wesen der Gottheit entsprechend gewählt war, prachtvoller Aufzüge, Räucherwerks u. s. w., dessen Betrachtung hier nicht hergehört. Das Wesen des Mythos beruht viel mehr auf dem Festhalten, als auf dem Erwecken der Empfindung, obgleich er das letztere allerdings auch vermochte.

2. Personen. Betrachten wir die Form, in der dies Festhalten der Empfindung geschah, die Form der Vorstellung des Subjekts vom Objekt, die Form des Mythos genauer, so ist diese Form bedingt sowohl durch das Objekt als durch das Subjekt. Der Mythos mufs Correlat von beiden sein. Als Hauptpunkt ist hier hervorzuheben, dafs, weil das Subjekt eine menschliche Persönlichkeit, eine geistige Wesenheit ist, die aus ihm reflektierte Vorstellung auch nur eine entsprechende sein kann. Der Empfindungsstrahl, der vom Objekt in den Krystall der Seele fällt, nimmt die Färbung des Mediums an, durch das er geht. Die Vorstellung, die das Subjekt sich vom Objekt macht, indem es dazu von ihm erregt wird, kann daher auch bei einem Subjekt, welches wahrhaft Mensch ist, keine andere sein, als die Vorstellung einer menschlich gearteten, aber über dem Menschen stehenden Persönlichkeit, einer geistigen Wesenheit. Indem das Gemüth durch empfindungsvolle Anschauung des Himmels diesen gleichsam in sich aufnahm, gestaltete sich der Himmel im Innern der Seele zu einer Persönlichkeit, welche dem Objekt durch den Charakter, dem Subjekt durch ihre

Gestalt entsprach. Der Charakter der Wirkung, der Empfindung, wurde Charakter der Ursache, des Objekts, und zwar des zu einer Persönlichkeit umgestalteten, concentrierten Objekts. — Wenn der Mensch von den Eindrücken des Mondes berührt wurde, so erzeugten dieselben in ihm die Vorstellung einer geistigen Wesenheit, der er einen Charakter beilegen mufste, welcher mit den Wirkungen harmonierte, die das Objekt hervorgebracht hatte. Oder um ein anderes Beispiel zu wählen: wenn der Mensch von der Gewitterwolke berührt wurde, so veranlafste ihn die gewaltige Macht, welche sich ihm im Gewitter kundthat, die so schrecklich krachen liefs, so mit Feuer um sich warf, zu der Vorstellung einer unsichtbaren geistigen Person, von der alles dies ausging, das in der Wolke wirkte. — Wo das Subjekt thierische Färbung hat, wird das Objekt in der Vorstellung Thiergestalt annehmen, wie bei den Aegyptern; hat das Subjekt sein Gefühl eingebüfst und sich unter das Niveau freier persönlicher Menschheit verloren, wie bei den Fetischdienern, so wird das Objekt gar keine Vorstellung erzeugen, sondern als reines Objekt in seiner wirklichen realen Form erfafst werden [114]). Bei allem diesen ist vorweg vorausgesetzt, dafs der Mensch Ursache und Wirkung, Bewegendes und Bewegtes, Geist und Materie unterscheide. Ich will es hier mit dem Gesagten bewenden lassen und nicht näher die vielbehandelte Frage erörtern, wie der Mensch zur Vorstellung der Geistigkeit überhaupt komme und dazu gelange, statt der

[114]) Vgl. Xenophanes bei Clem. Alxdr. Strom. V. p. 601 c: „wenn die Ochsen und die Löwen Hände hätten, um damit zu malen und Werke auszuführen, wie die Menschen, so würden sie auch die Gestalten und Körper der Götter ebenso malen, wie sie selbst von Körper beschaffen sind, die Pferde gleich Pferden, die Ochsen gleich Ochsen."

unmittelbaren Objekte selbst eine hinter ihnen stehende geistige Wesenheit anzunehmen und sich vorzustellen[115]).

3. Handlungen. Wenn nun so dem Menschen die objektive Macht zu einer Persönlichkeit wird, so können ihm auch die Wirkungen dieser Macht, die objektiven Manifestationen nur zu Handlungen dieser Persönlichkeit werden. Und damit ist die eigentliche Form des Mythos vollendet. Er ist die aus der Empfindung hervorgegangene und ausgesprochene Vorstellung des Subjekts, welches die objektive Macht unter die Form einer menschlich gearteten Person und ihre Aeufserungen unter die Form von Handlungen eines nach menschlichen Motiven wirkenden geistigen Wesens fafst.

4. Abstammungsverhältnifs. Die Folgen einer Kraft wird das Subjekt nur als den Ausflufs, als Erzeugnifs, als Kind derselben sich vorstellen, und umgekehrt die Ursache als den Erzeuger; z. B. die Wolke entweder als Kind des Himmels oder des Wassers; die Erde als Erzeuger aller Keime, des Frühlings; das Feuer als Kind des Himmels oder der Erde; den Frühling als Kind der Erde oder der Sonne; die Nacht als Erzeuger der Sonne, des Mondes, der Gestirne u. s. w. Damit ist noch nicht nothwendig das Geschlecht gegeben (vgl. Gott — Christus. Zeus — Athene. Hera — Hephaistos). Es sind diese Vorstellungen, ich wiederhole es nochmals, nicht Resultate irgend welcher Reflexion, sondern der unmittelbaren Anschauung und der

---

[115]) Vgl. B. Constant, la Religion Liv. II. ch. 2 (Bd. I. p. 270 sqq. d. d. Uebers.) Traum. Athem. Luft (Dodona). Tod. Gespensterfurcht etc. Wenn übrigens B. Constant von den beiden Wahrnehmungen, der Ruhe und der Bewegung ausgeht und davon, dafs den Wilden die Ursache der Bewegung niemals sichtbar ist: so kann daraus kein Abschlufs auf Geistigkeit gemacht werden, da die Ursache der Bewegung ja immanent sein kann.

durch sie gewirkten Empfindung. Am besten kann man sich dies klar machen, wenn man versucht, sich dadurch auf einen mythischen Standpunkt zu versetzen, dafs man das Objekt sich selbst persönlich und gegenüber denkt und es anredet. Nehmen wir das Lied von Goethe „An Luna":

Schwester von dem ersten Licht,
Bild der Zärtlichkeit in Trauer!
Nebel schwillt mit Silberschauer
Um dein reizendes Gesicht.

Deines leisen Fusses Lauf
Weckt aus tagverschlofsnen Hölen
Traurig abgeschiedne Seelen,
Mich und nächt'ge Vögel auf.

Hier haben wir eine durch und durch mythische Vorstellung, die aber weder aus Reflexion hervorgegangen ist, noch durch Reflexion verstanden wird. Die Anschauung des Mondes in stiller, schauerlicher Nacht hat in der Seele des Dichters Empfindungen erzeugt, welche von der Phantasie zu dem Bilde gestaltet sind, das uns in dem Gedichte gegeben wird. Wir verstehen dies Bild gleichfalls unmittelbar, durch geistige Anschauung und Nachempfindung der ihm zu Grunde liegenden Seelenbewegungen. — Grade nun eine solche, die Empfindung dichterisch-gestaltende, Phantasie ist es, die überall die Mythen erzeugt hat. Die Mythen sind die grofsartigsten poetischen Bilder.

5. Sexus deorum. Eine andere Frage, die gleichfalls die formelle Seite der Mythen betrifft, ist die, unter welcher Form die Persönlichkeit vorgestellt werde: ob als Mann oder Weib. Dies mufste natürlich in den einzelnen Fällen von dem Charakter des Eindruckes abhängen, den das Objekt auf das Subjekt machte. Hatte ein und dasselbe Objekt in seinen Einflüssen beide Charaktere, so geschah es wohl, dafs die Vorstellung von ihm eine hermaphroditische war, die wiederum eine doppelte sein konnte: es wog

entweder das Männliche oder das Weibliche vor. Es läfst sich in Bezug auf das einzelne Naturobjekt darüber nichts Bestimmtes sagen; z. B. der Sonne und die Sonne. Im Allgemeinen kann man sagen, dafs die *weiblichen* Gottheiten, da sie vorzugsweise aus dem Ackerbauleben zu stammen scheinen (s. p. 59 not. 43), die jüngern, die ältern dagegen *männliche* sind.

6. *Potenziertes Menschenleben.* Die Vorstellung von den Göttern läfst diese sich in einem Leben bewegen, welches dem menschlichen zwar analog, aber potenziert ist. Die Götter haben in der mythischen Vorstellung so ziemlich alle Bedürfnisse der Menschen. Aber es ist alles grofsartiger, erhabener, gewaltiger, besser, schöner, reicher, kurz alles in einem höheren Grade bei ihnen; natürlich in Bezug auf Bedürftigkeit in geringerem Grade. Sie würden ja im entgegengesetzten Falle nicht die Eigenschaften haben, vermöge deren allein sie Gegenstand der Religion sind. Das Heroenleben ist zwar auch in gewisser Weise potenziertes Menschenleben, aber mit dem Unterschiede, dafs das Heroenleben für alle Menschen mehr oder weniger die Möglichkeit des Erreichens hat, nicht so das Götterleben. Obgleich sich auch in der Mythologie an einzelnen Beispielen der Wunsch, das Götterleben zu erreichen, in dem thatsächlichen Glauben ausspricht, dafs es wirklich von Einzelnen erreicht (Herakles) oder Einzelnen zugetheilt sei (Tantalos), so war doch in der guten Zeit der griechischen Religion eine Kluft zwischen Menschen und Göttern, welche für die Menschen unübersteiglich war. Der Gang, den in dieser Beziehung die Vorstellung nimmt, ist dieser:

Götter	Götter			Menschen
	Heroen	Gött.-Mensch.	Göttermensch.	
Menschen	Menschen			Götter
pelasg. W.	*homer. W.*	*hellen. W.*	*Apotheose.*	*Untergang.*

Dieser Gang hängt genau zusammen mit den Entwikkelungsphasen des Subjekts. Seine Götter sinken in demselben Grade, als es selbst steigt (vgl. p. 26 sq.). Daher im Verlaufe der Zeit die immer gröſsere Ausbildung und das schärfere Hervortreten des Schicksals.

7. Wunder. Daſs der Mythos nicht ohne Wunder bestehen könne, ist etwas, das sich aus dem Begriffe der Religion schon von selbst ergiebt. Der Mythos als persönlich-gestaltetes Abbild des Objekts muſs diesem entsprechen; folglich, weil das Objekt als ein über dem Menschen stehendes empfunden und geglaubt wird, muſs auch der Mythos die Person übermenschlich darstellen. Dies kann auf zwiefache Weise geschehen: 1) man konnte die Personen des Mythos mit übermenschlichem Körper ausstatten, also: *α*) riesig an Gröſse. Davon Beispiele in allen Mythologien. (Ares im Homer); *β*) sublimiert, mit verklärtem Leibe (Aphrodite's ἰχώρ); *γ*) unsterblich (Nektar und Ambrosia) — 2) mit übermenschlichem Geiste: *α*) an Kraft (Schöpfung, Erhaltung etc.); *β*) an Intelligenz; *γ*) an Sittlichkeit, welcher Punkt jedoch der schwächste ist. Der übermenschliche Geist ist die Hauptsache, kann daher nie fehlen; wohl aber der übermenschliche Körper, da es auch Zwerggötter giebt. Die griechischen Götter sind keine Riesen, obwohl sie freilich alle mit etwas übermenschlicher Gröſse dargestellt zu sein pflegen; es muſs auch der Körper schon die Erhabenheit über den Menschen andeuten. Absolut braucht die Macht der Götter nicht zu sein, wie ich schon früher (p. 29.) bemerkt habe.

4. Inhalt des Mythos.

Die Frage nach dem Inhalte des Mythos ist gleich mit der nach der Bedeutung des Mythos, jener Frage, die von jeher, so lange man sich mit Mythologie beschäftigt hat,

Gegenstand so vieler Debatten gewesen und auf die verschiedenste Weise beantwortet ist. Wenn es mir gelungen ist, in den bisherigen Auseinandersetzungen sowohl den Ursprung der Mythologie als den der Mythen klar zu machen, so ist damit auch schon implicite festgestellt, was der Inhalt des Mythos sein müsse. Zunächst ganz allgemein gefaſst ist also der Mythos der Ausdruck der mythischen Vorstellung, welche aus der Empfindung hervorging, die das Objekt im Subjekt erregte. Der Inhalt des Mythos kann daher nichts weiter sein als der Inhalt der mythischen Vorstellung, d. h. die religiöse Empfindung. Der Inhalt des bestimmten, einzelnen Mythos ist die specifische Empfindung eines bestimmten Objektes. Z. B. Apoll ist die Persönlichkeit, welche aus der religiösen Empfindung des Objekts „Sonne" in der Vorstellung des Griechen sich bildete; der Inhalt des Mythos über die Rückkehr von den Hyperboreern ist nur die specifische Empfindung, welche die Sonne in irgend einem besondern Verhältniſs in dem Menschen hervorbrachte, d. h. die Sonne im Frühling.

Hieraus folgt nun zweierlei: 1) daſs die Ansicht derjenigen ganz irrig ist, welche philosophische Sätze, Begriffe, Abstraktionen für den Inhalt der Mythen erklären (intellektuelle Deutung; s. unten *b*, *β*, *ββ*), den sie dann auch, mit Unterscheidung esoterischer und exoterischer Lehren, aus einer uralten Priesterweisheit abgeleitet haben, welche in Mythen gehüllt sei, damit sie nicht vom Volke verstanden werde. Dadurch wird zugleich der Mythos allegorisch, während er symbolisch ist. — 2) Daſs überall bei der Mythenforschung das vornehmste Bestreben darauf gerichtet sein muſs, nicht sowohl das Objekt, welches eine religiöse Empfindung erzeugte, zu erkennen, als vielmehr die Empfindung selbst, aus der die mythische Vorstellung entstand, zu begreifen. Ich muſs aus dem Mythos zuerst die Empfindung

entwickeln, durch welche das Subjekt bewegt wurde, und dann zeigen, von welchem Objekt wieder diese Empfindung herrührt und wie sie von ihm herrühren konnte. Dies ist wohl zu unterscheiden und namentlich gegen diejenigen festzuhalten, welche sich ganz äufserlich und blos kritisch zu den Mythen verhaltend eine Deutung derselben unternommen haben. Blofse Vernunftoperationen offenbaren uns nicht den innersten Gehalt der Mythen. Der Mythologe mufs sich ganz in den Mythos hineinversenken, ihn gewissermafsen in sich reproducieren. Hat er das gethan, so wird sich ihm meist ganz von selbst das Objekt dazu darbieten. Im Allgemeinen kann man sagen, dafs die meisten Mythologen wenigstens principiel anerkannt, obschon praktisch nicht immer beachtet haben, dafs der Gehalt des Mythos eine Empfindung sei. Nur wenn es weiter geht, von der Empfindung zurück auf das Objekt, entstehen grofse Differenzen.

Hier können wir uns nun auf das beziehen, was wir früher über das religiöse Objekt erörtert haben (p. 28—48). Die Deutung der Mythen nämlich ist bei den verschiedenen Mythologen durchaus abhängig davon, was sie für ein Objekt der Religion anerkennen. Sieht man die Naturmacht als dies Objekt an, so fragt sich, ob sie universel oder partikulär aufgefafst ist. Das Erstere findet bei dem specifischen Polytheismus statt, das zweite bei den Religionsformen der zweiten Ordnung. Für jenen ist daher die Deutung nothwendig eine universelle, für diese eine partikuläre. Andere nehmen die Einwirkung des Menschengeistes auf den Menschen für das Objekt der Religion an. Sie sehen in der Mythologie eine Darstellung der ältesten Völkergeschichten, und deuten so pragmatisch (Euhemeros) oder symbolisch, oder sie deuten innerlich geschichtlich, indem die Mythen auf die innere geistige Entwickelung zurückgeführt werden.

Diejenigen, welche Gott als das Objekt der Religion ansehen, also theologisch deuten, nehmen an, dafs die Mythen nur Verkümmerungen der ursprünglichen Wahrheit seien. Es ergiebt sich hiernach für die nach den verschiedenen Deutungen verschiedenen Inhaltsbestimmungen des Mythos folgende Uebersicht:

a) physisch;
  α) universel;
  β) particulär;
b) ethisch;
  α) äufserlich geschichtlich;
    αα) pragmatisch;
    ββ) symbolisch;
  β) innerlich geschichtlich;
    αα) moralisch;
    ββ) intellectuel;
c) theologisch.

Alle diese Deutungen sind einseitig. Die wahre Deutung ist bestimmt durch das über das Objekt der Religion Bemerkte. Natur und Menschengeist sind die beiden objektiven, natürliche und ethische Empfindungen die beiden subjektiven Ursachen der Mythen. Daher nur auf diese beiden, aber auch auf beide die Mythen zu deuten sind. Dies jedoch nicht so, dafs man beides auseinander fallen läfst; denn wie gesagt (p. 44 sq.) natürliche und ethische Momente durchdringen sich in der Gottheit. Es giebt sehr wenig rein natürliche Gottheiten, sehr wenig rein ethische. In den ältesten Zeiten, wo ethische Eindrücke noch nicht sehr umfangreich sein konnten, werden wir mehr das Naturobjekt hervorzuheben haben, später dagegen mehr das ethische, das auch durch den Anthropomorphismus begünstigt wird.

Dies über das Princip der Mythendeutung, über den

Inhalt des Mythos. Ich schliefse hieran einige allgemeine leitende Bemerkungen über die

5. Methode der Deutung

d. h. über die Art und Weise, wie wir zur Kenntnifs jenes Inhaltes des Mythos gelangen.

1. Durch Conjecturalgenie? Etwas unbestimmter Ausdruck[116]). Besser: lebendiges Gefühl sowohl für Eindrücke der Natur als für ethische Empfindungen. Dies ist das wesentlichste und allgemeinste Erfordernifs für Mythendeutung; das wesentlichste, weil nur dadurch das Wesen des Mythos erfafst und verstanden werden kann; das allgemeinste, weil es auch da dienen mufs, wo uns andere Mittel der Deutung abgehen. — Die Bedeutung der Mythen erkennen wir ferner:

2. durch die Mythen unmittelbar, wodurch z. B. klar wird, dafs Poseidon ein Wassergott, Demeter eine Erdgöttin ist u. s. w.

3. Durch den Namen[117]); a) unmittelbar, wenn der Name der Gottheit und des Objekts identisch sind; z. B. *οὐρανός, γῆ.* Virtus. Concordia. *Νίκη.* — b) mittelbar, durch Etymologie, wenn der Name eine hervorstechende und besondere Eigenthümlichkeit des Objekts bezeichnet, nach welcher es empfunden und benannt ist; oder wenn der Name der Gottheit in der Sprache nicht mehr gebräuchlich ist für das Objekt, z. B. *Ζεύς.* Aufser den Eigennamen geben aber auch die Beinamen Aufschlufs, indem diese sich

---

[116]) Creuzer a. a. O. I, p. XI.

[117]) Beck de etymologiae vocabulorum et nominum usu in explicandis mythorum rationibus. Lips. 1826. — O. Müller Prolegg. p. 285 sqq. Julianus Aurelius (s. Burmann Syll. Epistol. Tom. II, 231) de cognominibus Deorum gentilium libri III. Antwerp. 1541; Basil. 1543. 8. (mit Phornutus); Franecq. 1696. 8. Auch in Clausing Jus Publ. Roman. Tom. IV. 1 sqq. Lemgov. 1737. 8.

auf den Kult oder auf eine einzelne Seite im Wesen der Gottheit beziehen. Wenn der Name der Gottheit mit dem des Lokals übereinstimmt, so ist das Lokal immer nach der Gottheit benannt.

4. Aus der Genealogie[118]).

5. Durch Erklärungen der Heiden selbst. Ich meine hiermit nicht eigentliche Deutung, bei der man schon aufser und über dem Mythos steht, sondern es bricht oft bei den Heiden das lebhafte Gefühl von dem Wesen des Mythos zu mehr oder weniger deutlichem Aussprechen desselben durch.

6. Aus den Variationen der Mythen. Wenn nemlich anderweitig ein Mythos deutlich ist, so erhält seine Variation dadurch gleichfalls Licht. Dies gilt vom ganzen Mythos, wie von einzelnen Theilen desselben. Tritt z. B. in einem Mythos eine von uns erkannte Figur auf, so wird ihr Substitut in demselben, aber anders gewandten Mythos uns nicht minder erkennbar sein. Es ist in dieser Beziehung in der Mythologie wie in der Mathematik: man kann gleiche Werthe einander substituieren. Hat man in einem Gotte als Objekt den Himmel erkannt, in seiner Gemalin die Erde, so ist vorweg zu präsumieren, dafs alle Göttinnen, welche als Gemalinnen des Himmelsgottes auftreten, Erdgöttinnen sind.

Erst durch Kombination aller oder mehrerer dieser Punkte gewinnt man eine gedeihliche und wahre Einsicht in den Gehalt der Mythen.

---

[118]) O. Müller p. 270 sqq.

II. Besonderer Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprunge der griechischen Mythologie.

1. Das Volk der Griechen.

a. Sein Ursprung und Verhältnifs zu andern.
b. Seine Geschichte.
c. Sein Charakter.

2. Das Land der Griechen.

3. Die Mythologie der Griechen.

Anm. des Herausgebers. Ueber den Grund, weshalb die Ausführung dieses Capitels nicht mitgetheilt wird, s. die Vorrede.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der griechischen Mythologie.

1. Die vorgriechische Form.

Da die Griechen nicht von Anfang an in Griechenland sefshaft gewesen sind, sondern eine geraume Zeit hindurch mit den ihnen sprachverwandten Völkern Ein Volk ausgemacht haben müssen, so müssen sie auch schon eine Religion mit nach Griechenland gebracht haben. Die Form dieser Religion, welche die Griechen hatten, ehe sie in dem

Lande sich ansiedelten, welches nachmals Griechenland hiefs, ist die älteste, die vorgriechische. Sie mufs wesentlich identisch gewesen sein mit der ältesten Religionsform der übrigen hindo-europäischen Völker. Sie kann nur bezeichnet werden als ein Uebergang aus dem primitiven Pantheismus zum Polytheismus (s. oben p. 56 sqq.). Eine nähere Bestimmung der Form, eine genauere Angabe, wieweit die polytheistische Scheidung des religiösen Objektes in der vorgriechischen Zeit getrieben gewesen sei, ist aufserordentlich schwierig. Es giebt zwei Wege dazu: 1) aus der griechischen Mythologie selbst auf ihre älteste, aus griechischen Quellen nachweisliche Form, zurückzudringen. 2) Vergleichung mit den Religionen der verwandten Völker. In neuerer Zeit hat man mit besonderer Vorliebe diesen letzteren Weg eingeschlagen. Obgleich ich nun die Wichtigkeit und das Erspriefsliche einer solchen Vergleichung keinen Augenblick verkenne, so mufs ich doch auf einige Punkte aufmerksam machen, die man bisher ganz unberücksichtigt gelassen hat, und durch deren Nichtachtung man ein ganz falsches Bild der ältesten Religionsform der hindo-europäischen Völker gewinnen würde oder sogar schon gewonnen hat.

Die Uebereinstimmung oder, was ungleich häufiger ist, die Aehnlichkeit in den Vorstellungsformen verschiedener Völker berechtigt noch keineswegs, dieselben aus einer äufsern Verwandtschaft abzuleiten, sie als bereits in der Urzeit vorhanden zu betrachten. Gewifs werden stammverwandte Völker bis zu dem Punkte, da sie ein Volk zu sein aufhörten und sich in einzelne besondere Nationen theilten, ihre Götter und die Mythen von denselben bis zu einem gewissen Grade entwickelt haben; wieweit aber und in welcher Vollständigkeit, das ist eine Frage, die sich weder a priori beantworten läfst, noch empirisch auf dem bisher

eingehaltenen Wege. Ich habe gegen diese Mythenvergleichung, sobald sie mehr als vergleichen will, folgende Bedenken:

1. Da die Religionen der einzelnen Zweigvölker des indo-europäischen Stammes sich noch nach ihrer Trennung bedeutend verändert und entwickelt haben, wie nicht blos die zwischen den einzelnen bestehenden großen Differenzen zeigen, sondern auch die Umwandlungen, welche wir während der geschichtlichen Existenz jedes einzelnen Volkes wahrnehmen: so ist vor allen Dingen bei einem jeden zur Vergleichung verwendeten Zuge zu fragen, ob er auch nicht erst nach der Völkertrennung entstanden sei. Da die Keime dieselben waren, warum hätten sich in ihrer Entwickelung nicht größere oder geringere Aehnlichkeiten der Vorstellungen erzeugen sollen? Ja, da die Voraussetzungen dieselben oder ähnliche waren, so mußten auch die Resultate gleich oder ähnlich werden. Deshalb kann man Uebereinstimmung in Mythen nicht so ohne Weiteres benutzen zur Herstellung eines Bildes von dem religiösen Bewußtsein der indo-europäischen Urzeit. Dies um so weniger als:

2. zwischen den verschiedenen Mythologieen Uebereinstimmungen sich erzeugen können, ohne auf gemeinschaftliche Keime sich zurückzubeziehen, weil der menschliche Geist und die äußere Natur, diese beiden Bedingungen der Mythologie, bis auf einen gewissen Grad überall dieselben sind [119]. Man hat viel darüber gestritten, ob die Natur einen objektiven Charakter habe? Ohne Zweifel. Wie der menschliche Geist in allen noch so verschiedenen Nationa-

---

[119]) Hieraus allein und zwar nicht blos die Uebereinstimmung in der Mythologie, sondern auch die der Sprache ableiten zu wollen, wie Fr. Vater das Verhältniſs der Linguistik zur Mythologie und Archäologie. Kasan 1846. 8. 80 S. will, heiſst die ganze neuere Wissenschaft nicht kennen, oder ihr ins Gesicht schlagen.

litäten nie aufhört, gewisse allgemeine unveräufserliche Züge zu behalten, dasjenige, wodurch ein Mensch Mensch ist, wodurch er aufser Individuum noch Mensch ist; wie die Gattungscharaktere des menschlichen Geistes in allen gleich sein müssen: so ist es auch mit der Natur. Die Natur ist überall mehr oder weniger verschieden durch die Lage der einzelnen Länder auf der Erdkugel. Aber sie hat doch auch wieder überall gewisse allgemeine Eigenschaften, wodurch z. B. Griechenland und Grönland, China und Südamerika unter einen und denselben Gattungsbegriff subsumiert werden können; wodurch die Sonne überall Sonne, der Mond überall Mond ist u. s. w. Deshalb wird auch der menschliche Geist überall auf Erden von denselben Naturobjekten dieselben oder einander ähnliche Eindrücke empfangen. Ebenso ist es mit ethischen Eindrücken (aus Geist auf Geist). — In Bezug auf das Denken ist man schon lange einig, dafs die Gesetze desselben überall und in allen Menschen dieselben sind; von den Vorstellungen ist ganz dasselbe zu sagen, und wenn man das bis jetzt verkannt hat, so liegt die Schuld nur daran, dafs man die Gesetze des Vorstellungsvermögens noch nicht so genau untersucht hat, als die logischen. Es fehlt noch eine Physiologie der Seele. — Als Beweis für die eben ausgesprochenen Behauptungen berufe ich mich weniger darauf, dafs z. B. dieselben Erfindungen, dasselbe Prinzip des Kolorits bei Griechen und Mexikanern [120]), Schiefspulver, Stellenwerth der Zahlen [121]) unabhängig von

---

[120]) Webb Untersuchung des Schönen in der Malerey. Zürich 1766. 8. p. 96.

[121]) Sowohl von den Indern als Tuscern erfunden. In Bezug hierauf sagt Humboldt, Kosmos II, 264: „Warum sollten in dem Gefühl ähnlicher Bedürfnisse dieselben Ideenverbindungen sich nicht bei hochbegabten Völkern verschiedenen Stammes abgesondert dargeboten haben?"

einander an mehreren Orten gemacht sind; aber wir begegnen höchst auffallend ähnlichen Vorstellungen, Bildern, Anschauungen, Erzählungen bei den verschiedensten Völkern, zwischen deren Sprachen bis jetzt noch durchaus keine Verwandtschaft nachgewiesen ist und auf die daher die Zurückführung in eine gemeinschaftliche Urzeit keine Anwendung leidet.

3. Entziehen sich uns die Wege, auf denen die Völker ihre Vorstellungen mit einander ausgetauscht haben, Sagen und Mythen von diesem Volke zu jenem übergegangen sein können, dermafsen, dafs es aufserordentlich gefährlich ist, jede andere Vermittelung als die durch gemeinschaftliche Abstammung leugnen zu wollen. Den besten Beweis geben Volkslieder, die bis auf die Worte übereinstimmend in Schottland, Schweden, Spanien gesungen werden.

Schon die Möglichkeit, die Uebereinstimmungen zwischen zwei Mythologien auf eine von diesen drei Arten erklären zu können, mufs uns abhalten, solche Uebereinstimmungen gleich in die Urzeit zu versetzen und aus ihnen ein Bild der damals vorhandenen Religion zusammenzusetzen. Wir müssen dadurch nothwendig ein falsches Bild erhalten. Ueberdies führt diese vergleichende Methode sehr leicht dahin, das eigentlich Nationelle der einzelnen Mythologieen zu übersehen und zu verwischen, eine synkretistische Verwirrung in der Mythologie anzurichten, phantastischen Träumen und ausbündigen Kombinationen Thor und Thür zu öffnen[122]).

Das Leben ist nur in der Individualität. Nur was den Einzelnen von den Uebrigen unterscheidet, giebt ihm In-

---

[122]) H. Müller d. nordische Griechenthum. Würzburg 1844. 8. — Hundeiker Ueber die Wirksamkeit d. germanischen Elements in d. Urgeschichte d. Menschheit (Archiv f. Phil. u. Päd. 1845).

teresse, Bedeutung, Werth. Daher hat der Forscher in der griechischen Mythologie sein Augenmerk nicht auf die Urzeit, auf die vorgriechische Form der Mythologie zu richten, sondern nur auf diejenige Form, welche die älteste griechische ist. Erst mufs das Bild der griechischen Religion, welches in tausend Trümmer zerschlagen daliegt, wieder zusammengesetzt und so viel als möglich in seiner ächten Form und Reinheit mit keuscher sinniger Hand aus sich selbst wieder hergestellt werden. Dann mag man es mit dem anderer Religionen vergleichend zusammenhalten und sehen, ob in diesen, unter den verschiedensten Himmelsstrichen und Verhältnissen entwickelten Gesichtern, verwittert und benarbt, die Spuren herauszufinden sind, welche sie alle als Geschwister zu erkennen geben. Dann erst ist die schwierige und interessante, unter allen Umständen höchst intrikate Untersuchung an ihrer Stelle, welches die vorgriechische Form der griechischen Mythologie gewesen sei, d. h. welche Form die Religion der indo-europäischen Völker gehabt habe, als diese Völker noch eine gemeinschaftliche Heimat besafsen. — Wir lassen diese Frage bei Seite; und wenn ich vergleichende Blicke auf andere Mythologieen werfe, so geschieht es, wie ich ausdrücklich bemerke, nur allein deshalb, um durch diese Vergleichung eine Vorstellung unserem Verständnifs näher zu bringen, sie als eine natürliche und dem menschlichen Geiste gemäfse darzustellen.

2. Die pelasgische Form.

Bäumlein Pelasgischer Glaube und Homers Verhältnifs zu demselben (Zeitschr. f. d. Alth. 1839. no. 147—151). O. Müller p. 347 sqq. C. F. Dorfmüller De Graeciae primordiis. Stuttg. 1844. 8.

Einer der berühmtesten Sitze pelasgischer Religion war

Dodona. Schon Homer kennt es [123]). — Herodot sagt [124]): „Zuerst opferten die Pelasger mit Anrufung der Götter, wie ich zu Dodona gehört habe; Benennung aber und Namen gaben sie keinem derselben, weil sie noch nichts davon gehört hatten. *θεοὺς* nannten sie sie, weil sie alle Dinge so schicklich gemacht hatten (*θέντες τὰ πάντα πρήγματα*). Später, nach Verlauf einer langen Zeit, erfuhren sie von Aegypten her die Namen der übrigen Götter; den des Dionysos aber viel später. Und nach einiger Zeit fragten sie wegen der Namen das Orakel zu Dodona, denn dies Orakel wird für das älteste der Hellenen gehalten und war dazumal das einzige. Als die Pelasger nun darüber in Dodona anfragten, ob sie die von den Barbaren kommenden Namen annehmen sollten, antwortete das Orakel, sie sollten sie brauchen. Von der Zeit an opferten sie, indem sie sich der Namen der Götter bedienten." — Konnte sich wohl einige Erinnerung an einen solchen Zustand erhalten haben? oder war dies blos Vorstellung des Herodot oder derer zu Dodona? Wie dem auch sei, es ist richtig, was Herodot sagt, wenn wir Aegypten und diese äufserliche Namensgebung bei Seite lassen: man verehrte Götter im Allgemeinen, ohne klare und bestimmte Unterscheidung der einzelnen, die nachher schärfer sich von einander sonderten und jeder

---

[123]) *Π*, 233 sqq. B, 750. *ξ*, 327 sq. *τ*, 296 sq.

[124]) II, 52. cf. Bähr ad h. l. Heyne Comment. Soc. Gott. Vol. II. Gotting. 1780. p. 125. (übers. i. d. Bibl. d. schön. Kste. u. W. Lpzg. Bd. 23. St. 2. p. 5 sqq.). Gegen Heyne cf. Meiners histor. doctrinae de vero Deo. Lemgov. 1780. Sect. VI. Böttiger Kunstmythol. II. p. 295. O. Müller Prolegg. p. 213 sq. — G. Hermann Br. ü. d. Theogon. p. 11 sqq. Creuzer ibid. p. 27 sq. Ouwaroff ü. d. vorhom. Zeitalter. p. 11 sq. 15. Bode Orph. p. 48 sq. O. Müller LG. I, 153. G. Hermann de mythol. gr. antq. p. 4 (Opusc. II, 171). Göttling Hesiod. p. XLI. Weifse über Begr. etc. d. Myth. p. 44 sq.

seinen Namen bekamen. Dieser Fortschritt des religiösen Bewufstseins ist ganz dem gemäfs, was p. 56 sqq. über den Polytheismus bemerkt ist. Wir finden die alten Pelasger auf derselben Stufe religiösen Bewufstseins, auf welchem die Germanen zu Tacitus Zeit standen. Ihre Religion war einfacher Naturdienst, ohne scharfe Trennung der einzelnen Gottheiten, die häufig zusammenfliefsen, ohne bestimmte Ausbildung des Charakters jeder einzelnen Gottheit und demgemäfse Benennung, ohne Abbild der Gottheit[125]). Heilige schauerliche Wälder und ausgezeichnete Bäume (Eiche zu Dodona) waren es, an die sich die Verehrung der Gottheit anknüpfte. Auf hohen Bergen, an Felsengründen und Wasserstürzen opferte man. Man betete nicht das Naturobjekt selbst an, aber man dachte sich in seiner Nähe die Gottheit, die noch nicht so weit in der Vorstellung erstarkt war, um selbstständig, ohne Anlehnung an das Naturobjekt bestehen zu können. Das Bewufstsein des alten Pelasgers hatte noch nicht die Konsistenz gewonnen, sich klare Vorstellungen von den Göttern zu machen; und wenn er eine fafste, so zerflofs sie ihm leicht wieder in den allgemeinen, pantheistischen Gottesbegriff. Eine Hindeutung darauf liegt in der Angabe, dafs Dione nicht von Alters her dem Zeus in Dodona zur Seite gestanden habe. Zeus war ursprünglich noch Alles, der überall in der Natur waltende. Nachher schied man aus ihm die Dione, eine göttliche Weiblichkeit, die Erdgöttin. Dafs die Pelasger als Ackerbauer die Mutter

---

[125]) Einen Uebergang dazu sehen wir in den Symbolen, welche die Gottheit vergegenwärtigten:

Rohe Steine (Hermes, Apollon, Hades)
Brett (Hera zu Samos)
Zweig (Hera zu Thespiai)
Balken (Athene zu Lindos)

vgl. O. Müller Arch. §. 66. ed. II.

Erde werden verehrt haben, ist an sich begreiflich und durch Zeugnisse bewiesen. Dieser Kult war sogar sehr bedeutend; sein Charakter traurig, geheimnifsvoll und mysteriös wie das Leben der Erde selbst (Samothrake, Eleusis). Hiermit hängt Todtenkult zusammen, der gleichfalls ein bedeutendes Element der pelasgischen Religion gewesen zu sein scheint.

Soweit im Allgemeinen über die auf Natursymbolik beruhende pelasgische Religionsform, die genauer nur durch Zurückschreiten aus der hellenischen begriffen werden kann.

3. Die hellenische Form.

Einen Aufschwung nahm das pelasgische Leben durch den Eintritt der heroischen Zeit. Jede grofse politische Regsamkeit und Entwickelung hat ihren entschiedenen Einflufs auch auf die Religion. Durch jenes regere Leben, welches der ritterliche Sinn hellenischer Stämme anregte, ward auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwickelung geführt. Das Bewufstsein, in Kämpfe der mannigfaltigsten Art gezogen, erstarkt und klärt sich. Es wird aus der ruhigeren Beschaulichkeit, welche durch ein agrarisches Leben begünstigt wird, herausgerissen; tausend bis dahin unbekannte Empfindungen werden in der Seele wach und überwiegen diejenigen, welche vordem hauptsächlich von der Natur aus auf die Seele eindrangen. Jene alten Götter, welche noch so wesentlich im Naturleben wurzeln, können nicht mehr dem kräftigeren, ethischer gewordenen Sinne genügen. Er verlangt klare, anschauliche Gestalten, Götter, welche einen Charakter haben, der ihm entspricht. Der Mensch, seiner höhern geistigen Natur lebendiger sich bewufst geworden, sich in seiner menschlichen Kraft und Herrlichkeit fühlend, empfindet das Bedürfnifs nach Göttern, die im Menschenleben walten, die nicht an die Natur ge-

knüpft, sondern in selbstständiger Existenz ihm helfend und schützend in den Kämpfen des Lebens zur Seite stehen.

So vermittelte sich auf Grundlage der alten in Natursymbolik ruhenden Religion eine neue Form des religiösen Bewufstseins, in welcher die alten Naturgötter, zwar nicht ganz aus der Natur, der sie ihren Ursprung verdankten, herausgehoben, aber doch ethisch verklärt wurden, so dafs das ethische Element in ihnen bei weitem vorwog. Waren die Götter bis dahin natursymbolische gewesen, so wurden sie jetzt kunstsymbolische.

Kunstsymbolik hat man diese hellenische Form der griechischen Religion genannt, weil sie, wenn auch nicht aus der Kunst hervorgegangen, doch ihre wesentliche Ausbildung durch die Kunst erhalten hat. Nachdem nämlich das heroische Leben den Anstofs zu dieser ethischen Verklärung gegeben hatte, waren es die epische Poesie, die plastische und dramatische Kunst, welche der innern Empfindung einen entsprechenden Ausdruck gaben.

1. Die epische Poesie (früher mit mehr lyrischem Charakter). In diesem Sinne hat Herodot [126]) ganz recht, wenn er sagt: „Woher aber jeder einzelne Gott gekommen oder ob immer alle waren und von was Gestalt ein Jeglicher, das war den Hellenen nicht eher bekannt, als seit gestern und vorgestern, dafs ich so sage. Denn Hesiod und Homer sind meiner Meinung nach um 400 Jahre älter als ich und nicht darüber. Und diese sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehre und Künste ausgetheilt und ihre Gestalt bezeichnet haben." — An allen Festen wurde Homer rhapsodiert [127]). —

---

[126]) II, 53.

[127]) Ausführlicheres über den Einflufs Homer's auf die religiöse Entwickelung der Griechen s. in Lauer's Gesch. der homer. Poesie p. 13—16.

Man mufs jedoch nicht nur grade auf Homer diesen Einflufs beschränken. Es gab schon vor Homer epische Dichter, weil es schon vor Homer ein heroisches Zeitalter gab. Mit einem solchen ist epische Poesie nothwendig verknüpft, weil sie der nothwendige Ausdruck davon ist. Wann der Beginn der heroischen Zeit zu setzen, kann uns gleichgültig sein und ist nicht genau zu sagen. Doch fällt er gewifs einige Jahrhunderte vor den troischen Krieg. Genau läfst sich das schon deswegen nicht bestimmen, weil dieser Fortschritt nicht als ein plötzlicher zu betrachten ist. — Mit der epischen Dichtkunst stand

2. die plastische Kunst in innigster Verbindung. Sie scheint den Hauptanstofs zu ihrer Vervollkommnung in Kreta erhalten zu haben. Hier war es, wo in grauer Vorzeit von Osten und Westen her Niederlassungen angelegt wurden, wo orientalische und occidentalische Elemente sich begegneten und durchdrangen; hier zuerst wurden die Hellenen, angehaucht von der sinnlicheren Glut des Orients, zu höherem geistigen Streben und Bilden angeregt. Obgleich man an manchen Orten die Geburtsstätte des Zeus zeigte, so war es doch ganz besonders Kreta, welches derselben sich rühmen durfte. Inwiefern von hier aus der occidentalische Charakter des hellenischen Glaubens zu sinnlicheren, wärmeren, lebensvolleren Vorstellungen sich umbildete, konnte man mit Recht den hellenischen, olympischen Zeus in seiner plastischen, bestimmtern Gestalt, die er im Gegensatze zu seiner frühern pelasgischen, dodonäischen Unbestimmtheit gewann, auf Kreta geboren nennen [128]).

Nach Kreta nun wird auch der Altmeister aller griechischen Plastik, Daidalos, gesetzt, von dem es heifst, dafs

---

[128]) Stuhr II, 152 sqq. Erklärt sich hieraus, was Sallust bei Serv. Aen. III, sagt: Primos Cretenses constat invenisse religionem?

er zuerst die Götterbilder beseelte, indem er ihnen Augen, bewegte Arme und schreitende Füſse gab, so daſs sie zu leben schienen [129]). — Hiermit war der Anfang gemacht, von dem rohen Natursymbol, welches die Gottheit vergegenwärtigte, fortzuschreiten zu jenen erhabenen Kunstsymbolen, welche die vollendete plastische Kunst schuf, indem sie, nach dem Vorgange der epischen Poesie, Götter bildete, welche in menschlicher idealverklärter Gestalt zu einer Bestimmtheit und Anschaulichkeit gelangten, wie bei keinem anderen Volke. — Man hat oft den Einfluſs der Religion auf die Kunst besprochen; man sollte auch umgekehrt und in umfassender Weise den Einfluſs der Kunst auf die Religion darlegen.

Zu ihrer höchsten Vollendung gelangte die hellenische Form der griechischen Religion

3. durch die dramatische Kunst, welche mit der Höhe der plastischen Kunst gleichzeitig ist. Es bedarf keines Hinweises darauf, wie durch und durch ethisch die Götter in der Tragödie auftreten. Hier tritt das Naturelement, obschon immer noch erkennbar, doch so sehr in den Hintergrund, daſs es ohne alle Bedeutung ist [130]). Aeschylus zeigt uns die Blüthe der hellenischen Religionsform.

Mit dieser höchsten Entwickelung ist aber die Religion zugleich auf dem Punkt angekommen, wo sie wieder sinkt; wo sie eine neue Form annimmt: die hellenistische.

4. Die hellenistische Form.

Der Fortschritt dieser Form gegen die vorige besteht darin, daſs das ethische Moment, welches in der hellenischen

---

[129]) S. Gedike z. Plat. Menon. Exc. III. ed. Buttm. Berlin 1822. p. 76 sq.

[130]) Bernhardy II, 691 sqq.

Form seine höchste Verklärung im Anschlufs an die vom Glauben gegebenen Götter gefunden hatte, 1) getrübt wird durch Trübung der ethischen Verhältnisse (des Staats- und Privatlebens), 2) dafs durch die grofsartige namentlich durch Alexander d. G. herbeigeführte Verbindung mit Asien fremde, und dies ausschliefslich auf Natur basierte Religionselemente in die griechische Religion aufgenommen wurden; 3) dafs der Geist zu so grofsem Selbstbewufstsein erstarkt war, dafs er in abstrakter philosophischer Form erfafste, was man früher in mythischer Vorstellung angeschaut hatte. Das Geistige, Ethische sonderte sich aus dem Glauben, der Religion, so dafs blos ein natürlicher Rückstand blieb. So entstand ein Bruch zwischen Wissenden und Glaubenden, der für die Religion, weil sie einer weitern Verklärung und Läuterung nicht mehr fähig war, aufserordentlich nachtheilig sein mufste. — Neben der eigentlichen Philosophie und dieser voraus ging eine Art theologischer Spekulation, deren weiteres Umsichgreifen man als einen vierten Grund für die Veränderung der hellenischen Form ansehen kann. Es ist dies die theologische Spekulation der Mysterien, welche Glauben und Wissen zu vereinigen suchte. Die Anfänge der Mysterien gehen bis in die pelasgische Zeit zurück [131]). Ihren im Uebrigen dunklen Ursprung haben sie in der Verehrung der Erdgottheiten, deren Kult etwas Geheimes hatte. Den ersten Anstofs zu weiterer Entwickelung gab die Ausbildung des hellenischen Lebens, durch welche die pelasgische zurückgedrängt wurde und sich in den Mysterienkult zurückzog. Da dieser Kult sich wesentlich um Ideen eines

---

[131]) Daher Mysterien besonders an den Orten, wo seit alter Zeit Pelasger wohnten:

Boiotien (Pythagoreer, Orphiker)
Attika (Eleusis)
Samothrake.

künftigen Lebens drehte, so mufste er in demselben Grade an Theilnahme und Ansehen gewinnen, als dies Leben in sich zerfiel, den Geist nicht befriedigte; als der Glaube an die hellenischen Götter wankend wurde und man in ihm nicht mehr den Trost fand, die Stärke und Hülfe, die man von ihm verlangte. Und grade je mehr man andrerseits durch orientalische Einflüsse dem Naturleben verfiel, empfand man das Bedürfnifs, über dasselbe gehoben zu werden[132]. — Eine ganz ähnliche Erscheinung bietet die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wo neben rationalistischer Aufklärung und sentimentalem Naturleben (Thomson, Gefsner, Göthe's Werther u. s. w.) die geheimen Gesellschaften der Freimaurer, Illuminaten, Rosenkreuzer u. s. w. eine bedeutende Rolle spielten, und Mitglieder dieser Gesellschaften sich zugleich viel mit den alten Mysterien beschäftigten. (Z. B. Starck, Oberhofprediger in Darmstadt; der berüchtigte Illuminat Weishaupt u. A.)

Die Betrachtung dieser hellenistischen Form der griechischen Religion wird uns in dieser Vorlesung ebenso wenig beschäftigen als die vorgriechische. Ihre Betrachtung gehört in die Geschichte des Unterganges des Heidenthumes. Wie die vorgriechische noch nicht griechisch, so ist die hellenistische nicht mehr griechisch. — Man sieht aber leicht, wie sehr die hellenistische Form den Uebergang zum Christenthume erleichterte. Erstens negativ dadurch, dafs der Glaube an die alten Götter geschwächt und getrübt war; zweitens positiv durch die Sehnsucht, welche das heidnische Gemüth durch die Mysterien offenbart, aus der Vergänglichkeit dieses Daseins sich zu ewigem Leben zu retten. Beidem kam das Christenthum entgegen, erstens, indem es

---

132) So werden schliefslich fast alle Kulte mysteriös.

einen in ewiger Reinheit und Herrlichkeit erhabenen Gott bot, allmächtig, allweise, allgütig, allbarmherzig, allwissend, kurz Einen absoluten Gott, über aller Welt und Erscheinung erhaben; zweitens, indem es den Glauben an ein ewiges Leben predigte, und nicht mysteriös, für wenige Eingeweihte, sondern als eine durch die Auferstehung Christi besiegelte Wahrheit allen Menschen verkündigte. — Der Untergang des Heidenthums gehört zu den anziehendsten Gegenständen der Betrachtung, und doch ist er so wenig beachtet und in so verkehrtem Lichte angesehen. —

Drittes Kapitel.

Von den griechischen Mythen.

O. Müller a. a. O. C. M. Fleischer De mythi imprimis Graeci natura. Halis 1838. 4.

1. Ursprung.

Er fällt zum Theil in die Urzeit, (sobald das Gefühl Vorstellungen erweckt, spricht es sie auch aus) zum grössern Theil jedoch in die spätere Zeit, wie aus der Eigenthümlichkeit der griechischen Mythen hervorgeht. Sie wurden erzeugt durch die Eindrücke, welche die Natur auf die Griechen machte; ihre erste, mit dem Kultus noch verbundene, Ausbildung erhielten sie durch Priester, Sänger und Dichter, welche in den meisten Fällen das Wesen des Mythos unverletzt liefsen.

2. Form.

Sie entspricht dem Charakter des Volkes und Landes; nichts Sehnsüchtiges, nichts Verhülltes. Der griechische Mythus ist, wie das ganze Volk, plastisch.

3. Inhalt.

Er ist die in der Vorstellung des griechischen Geistes von der griechischen Natur enthaltene Empfindung. Im Allgemeinen ist das Nöthige schon in dem entsprechenden Abschnitte des ersten Theiles gegeben. Ich will das dort gegebene Schema der verschiedenen Methoden der Deutung hier ausfüllen, indem ich eine kurze Uebersicht der bisherigen Deutungen der griechischen Mythen gebe.

Eméric-David Jupiter. Paris 1833. 8. Tom. I. Introd. Stuhr Allgemeiner Ueberblick über d. Gesch. der Behandlung u. Deutung der Mythen (in Bauer's Zeitschr. f. specul. Theol. Bd. I, 2. II, 1.)

Mit Erforschung des Inhaltes der Mythen haben sich schon die Alten abgegeben. Ihre ersten Versuche in dieser Beziehung schlossen sich an Homer und Hesiod. Der älteste ist Theagenes aus Rhegion (525). Ihm folgte Metrodoros aus Lampsakos (490), welcher alle Götter und die ganze homerische Poesie auf Physik zurückführte [133]). Aehnlich waren wohl die Bestrebungen der übrigen allegorischen Erklärer des Homer (Stesimbrotos (460), Anaximandros (445), Glaukon (445)), was ja auch dem Charakter der Philosophie, die von der Natur ausging, vollkommen entsprach. Als man von der Naturphilosophie zur Philosophie des subjektiven Geistes fortgeschritten war, fing man auch an, die Mythen ethisch zu deuten und zwar indem man in ihnen vorzugsweise gewisse Vorschriften der

---

[133]) Tatian. cp. 37. p. 80.

Moral versinnbildlicht glaubte. Anaxagoras deutete den Zeus als *νοῦς*, die Athene als Kunst; die homerischen Gedichte handelten von Tugend und Gerechtigkeit (vgl. p. 115, b, *β*, *ββ*.) Antisthenes deutete moralisch; so war ihm Zeus die Gerechtigkeit, Hera die Keuschheit. — Diese beiden Methoden gehen das ganze Alterthum hindurch neben einander, so jedoch, daſs die physische, der namentlich die Stoiker zugethan waren, den Vorzug hatte. Seit Alexander kam eine neue Methode in Aufnahme: die Götter wurden äuſserlich geschichtlich aufgefaſst. Euhemeros, der Hauptrepräsentant dieser Methode, von Kassander zu einer Seeexpedition über Babelmandeb hinaus verwandt, erzählte in seiner *ἱερὰ ἀναγραφή*, daſs er auf einer, im südlichen Ocean gelegenen, von Creta aus kolonisierten paradiesischen Insel Panchaia in einem prachtvollen Tempel des Zeus die Lebensbeschreibungen der griechischen Hauptgötter und dabei die Nachricht gefunden habe, daſs diese Götter allesammt früher Menschen gewesen seien[134]). Von seinen, an jene erdichteten Thatsachen sich anschlieſsenden, Erklärungen einige Beispiele. Zuerst herrschte auf Erden die Titanendynastie des Kronos, dessen Nachfolger Zeus König von Kreta war. Dieser unterwarf sich alle Völker, civilisierte sie durch Ackerbau und Religion, und starb nach langen Umherfahrten auf Kreta, wo er zu Knossos begraben wurde. — Kadmos, der Groſsvater des Bakchos, Koch des Königs von Sidon, floh von dort mit der Harmonia, einer Flötenspielerin, nach Theben. — Dieser Methode des Euhemeros schlossen sich gröſstentheils die Geschichtschreiber an.

Die Kirchenväter (Lactantius) deuteten theologisch, indem sie Alles auf die Bibel zurückzuführen suchten; zu-

---

[134]) Vgl. Krahner Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion. Halle 1837. 4. p. 22 sqq.

gleich bedienten sie sich des Euhemerismus als einer Waffe gegen den griechischen Volksglauben.

Dieselben drei Methoden der Mythendeutung bestanden auch im Mittelalter; doch ist über diese Zeit, aus der ohnehin das Meiste ungedruckt ist, wenig zu berichten.

Der erste eigentliche Mythendeuter der neuern Zeit ist Natalis Comes. Gleich zu Anfang seines Werkes erklärt er sich dahin, dafs die gesammten Lehren der Philosophie von Alters her bis auf Plato und Aristoteles in Mythen überliefert seien, nachdem die Griechen durch die Aegypter diese verhüllte Art zu philosophieren kennen gelernt hätten[135]. Man habe sich derselben bedient, damit nicht die erhabenen Sätze der Philosophie unter das Volk kämen und mifsverstanden dieses verdürben. Das Geschäft des Mythologen bestehe nun eben in der Enthüllung dieses Kerns der Mythen, der in ihnen enthaltenen philosophischen Dogmen, die sich entweder auf Kräfte und Handlungen der Natur, auf Kräfte und Bewegung der Gestirne bezögen oder auf Bildung der Sitten und die Einrichtung eines vernünftigen Lebens. — Wie hier im Prinzip so hält sich auch in der Ausführung physische und ethische Deutung das Gleichgewicht. Seine Deutung fafste er in lib. X. kurz zusammen.

Hundert Jahre lang, bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, ist Nat. Comes das Hauptbuch für die griechische Mythologie gewesen. Da erschienen andere, die ihn verdrängten. Weniger kann man dies von Baco von Verulam sagen, der in der Schrift: De sapientia veterum. Londin. 1609. 1617. 1634. 8. Lugd. Bat. 1634. — frz. 1641. Paris. Deutsch von Schieffer. Köln 1838. ethisch deutet; wohl aber von G. Joh. Vofs, sowohl weil die Methode

---

[135]) Dies ist auch noch die Ansicht von Eméric-David. s. seinem Jupiter. Introd.

der Kirchenväter, die er fortsetzte, durchaus dem damaligen Zeitgeist entsprechend war, als auch wegen seiner enormen Gelehrsamkeit. Er war nicht der Erste, der das Heidenthum mit orthodox-christlichem Lichte erhellen wollte. Zum Theil, wie schon bemerkt, waren ihm darin die Kirchenväter vorangegangen, zum Theil aber auch neuere Gelehrte. Jedoch bleibt dem Vofs der unbestrittene Ruhm, diese ganze Methode am gründlichsten und mit der gröfsten Gelehrsamkeit, in ihrer ganzen Consequenz zuerst angewandt zu haben. Da er natürlich ganz auf biblischem Standpunkte steht, so kann er mit dem Ursprunge des Heidenthumes nicht weiter als bis auf Noah, von dem alle Menschen abstammen, zurückgehen [136]). Die Nachkommen des Noah theilten sich in zwei Zweige, deren einem das auserwählte Volk, deren anderem alle übrigen Völker entspriefsen (p. 2). Diese behielten von ihrer Abkunft den Glauben an Einen Gott, den Schöpfer der Welt, der da belohne und strafe. Hierin seien sie durch die Betrachtung der Natur unterstützt worden, als welche ihnen zeige, dafs sie mit Vernunft von Einem regiert und erhalten werde (— p. 13). Von dieser Verehrung des wahren einzigen Gottes seien sie auf zwiefache Weise abgeirrt: 1) defectu (irreligiositate); 2) excessu (superstitione). (p. 16 sqq.) Ein solcher excessus findet statt, indem *a*) veri dei cultus praestatur falso numini oder *b*) falso cultu Deus verus coli existimatur. Beides ist Idololatrie, besonders das erste (p. 18. 22). Zu dieser superstitio sei man gekommen 1) durch Unwissenheit. Die Menschen begriffen nicht, was ihnen die Natur vor Augen stellte und fafsten es daher falsch und verschieden auf, (p. 22) gemäfs

---

[136]) Für ein orthodox-christliches Gemüth auch der einzig mögliche Standpunkt, daher von solchen auch zu allen Zeiten eingenommen. So noch in der Rede von Jac. van Rhoer de fontibus quibusdam, unde res sacras hauserint profani.

ihrer geistigen Verschiedenheit; 2) durch Trägheit, die statt selbst zu forschen, sich lieber den Ansichten Anderer anschliefst; 3) durch Weltlust u. d. m. So allmälig von dem Glauben und der Verehrung des wahren Gottes abgelenkt, fing man an, die Kreatur statt des Schöpfers zu verehren. Man stellte einen bösen Geist dem guten gegenüber (p. 30 sq.), und zertheilte dann beide in mehrere (p. 40), wobei die von Noah mitgebrachte Tradition wirkte, dafs es gewisse Geister gebe, deren sich Gott bei Verwaltung der Welt bediene. Hieraus entwickelte sich auch die Vorstellung von Geistererscheinungen, die nur das Werk der bösen Geister selbst sind (p. 42), ebenso wie die Orakel, die Magie, Wunder u. dgl., die von dem Teufel und seinen Genossen herrühren (— p. 46). — Was die Deutung im Einzelnen betrifft, so ist Neptun = Japetos (I. cp. 15); Mars = Nimrod; Apollon = Jubal (cp. 16); Minerva = Naama, Thubalkains Schwester (cp. 17); Saturn = Noah (cp. 18); Bacchus, Janus = Noah (cp. 19) u. s. w.

Diese Art von Mythendeutung fand und mufste finden aufserordentlich viel Beifall und Nachfolge. Es erschienen eine Menge gröfserer Werke und kleinerer Schriften mit derselben Tendenz, von denen ich nur einige wenige namhaft mache.

J. D. Huet, Abt zu Aunay und Bischof v. Avranches, Demonstratio Evangelica. Paris 1679 fol. Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei. Paris 1693. 4. — Sam. Bochart Geographia Sacra (Opp. omn. ed. IV. L. Bat. 1712). — Dominique de Colonia (Jesuit) La religion chrétienne autorisée par le temoignage des anciens auteurs payens. Lyon 1718. 8. II Bde. — Derselben Richtung und Zeit gehören an Schriften wie J. G. Michaelis Diss. de Abrahamo et Isaaco a Graecis in Hyrieum et Orionem conversis (Bibl. hist. theol. phil. Class. VI. Fasc. 1).

P. van Sarn Mercurii cum Angelo foederis comparatio (ibid. Cl. V. Fasc. 2). — J. D. Matthaeus Nisus Samsonis symbolum. Witteb. 1724. 4. — M. J. Moneta Problema mythologicum: Utrum immolatio Phrixi eadem sit ac Isaaci necne? in qua affirmativam sententiam studet defendere. Witteb 1733. 4.

Man kann die Dauer dieser theologischen Mythenbehandlung auf etwa hundert Jahre, bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts anschlagen. Ihr zur Seite geht eine analoge, auch auf Orthodoxie beruhende, die ebenso unerquicklich war: die euhemeristische. Sie ging zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von Frankreich aus und hat in diesem Lande noch heute sehr viele Anhänger. Sie verhält sich nicht orthodox gegen das Christenthum, sondern gegen die Mythologie, und bildet in sofern die Ergänzung und den Gegensatz der andern. Sie ist nüchtern, rationel, operiert mit Astronomie und Mathematik und führt daher auch gern auf Astrolatrie zurück. Hierher gehören: Ant. Banier (p. 18 sq.). Frèret (Mem. de l'Acad. des Inscr. Tom. VII sqq.). Des Spasses halber: T. Pownall A treatise on the study of antiquities. Lond. 1782. 8. (Nach ihm enthält ein Handels- und Schiffahrtssystem auf dem ägäischen und schwarzen Meere die Auflösung fast der ganzen griechischen Mythologie.)

In Deutschland fand das Studium der Mythologie wenig Freunde. Seit 1763 beschäftigte sich Heyne mit demselben theils in Vorlesungen, theils in einer Reihe von Abhandlungen in den Comment. Societ. Gotting. Man kann von Heyne nicht sagen, dafs er sich selbst recht klar gewesen wäre über den Ursprung und den Inhalt der Mythen. Heyne hatte weder Phantasie noch spekulativen Geist: er hält sich überall mehr an der Oberfläche; daher er mehr ästhetisiert, als wirklich gründlich forscht. Ihm zufolge ist der Mythos

entweder Ausdruck für eine geschichtliche Begebenheit oder für eine Meinung der ältesten Zeit, wonach also die Mythen in historische und philosophische zerfallen. Ein solcher Ausdruck (sermo symbolicus s. mythicus) war für jene frühen Zeiten nothwendig, weil ihnen der eigentliche, ihren Gedanken bestimmt entsprechende, Ausdruck fehlte. — Hierin bestand ein grofser Fortschritt, wenn Heyne im Stande gewesen wäre, diesen Gedanken fruchtbar anzuwenden. Aber das war er nicht, und so kann man ihm eigentlich wenig Einflufs auf Behandlung der Mythen einräumen. (Gegen ihn sind die mythologischen Briefe von Vofs gerichtet.) Weit gröfser war der Vorschub, den er der Mythologie leistete durch die Beförderung der klassischen Studien überhaupt. Diese sowohl als das regere geistige Leben, welches nach dem siebenjährigen Kriege überall sich offenbarte, und in welchem der Geist aus der rationalistischen nüchternen Erstarrung der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich herausrifs, indem er einerseits sich sentimental in die Natur verlor, um an ihr wieder zu erwarmen, andrerseits zu frischer Thatkräftigkeit auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete sich ermannte (Winckelmann, Kant, Göthe, Herder, Schiller, Wolf, Französische Revolution), haben einer gedeihlicheren Behandlung der Mythen, wie sie seitdem sich geltend gemacht hat, Bahn gebrochen.

Die französische Revolution, der konkreteste Ausdruck der Ideen, welche in der ihr vorangehenden Zeit sich entwickelt hatten, hatte besonders das Prinzip der Freiheit und Gleichheit zur Basis. Liberté, égalité, fraternité ist ihre Devise. Diese war das Produkt der geistigen Rührigkeit in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Ist dies der Fall, waren die Geister in eine Richtung gekommen, welche ein solches Prinzip hervorbrachte, so ist auch schon a priori vorauszusetzen, dafs man dasselbe Prinzip auch bei

Behandlung der Mythen werde, natürlich in entsprechender Weise, zur Anwendung gebracht haben. Dies ist nun auch allerdings der Fall gewesen, und zwar grade wieder in Frankreich.

Dupuis (Origine de tous les cultes ou religion universelle. Par Dupuis, citoyen François. Paris, l'an III de la république une et indivisible. Liberté, Égalité, Fraternité. III Bde. u. ein Bd. Planches. 4. — Deutsch v. C. G. Rhé. Stuttg. 1839. 8. — Gegen Dupuis: Calkoen über den Ursprung des mosaischen und christlichen Gottesdienstes) findet in allen Religionen denselben Inhalt; ihren gemeinsamen Ursprung sieht er in der Astrolatrie. — Aehnlich deutet Bailly (Essai sur les fables et sur leur histoire. Paris. an. VII. II Bde. 8. Sabäische Deutung auch in dem Artikel „Mythologie" in der Encyklopädie méthodique. Tom. IV.). Von Bailly's Volk der Atlanten auf den Gebirgsebenen Centralasiens sagt D'Alembert „dafs es uns alles gelehrt hat, ausgenommen seinen Namen und sein Dasein." — Hierbei darf man nicht übersehen die anderweitigen Anregungen, welche diese Männer auf wissenschaftlichem Gebiete erfahren hatten (Anquetil du Perron, Sanskritstudien).

Angeregt zum Theil von denselben Ideen, aber sie mit reicherem Geist, tieferem Gefühl und gründlicherer Kenntnifs anders gestaltend, hat Fr. Creuzer in seinem Epoche machenden Werke über die Symbolik und Mythologie der alten Völker sich verbreitet. Mit Schleiermacher [137]) theilt er die schon früher von demselben ausgesprochene Ansicht, dafs die Religion auf Gefühl beruhe, mit Dupuis, Bailly und Schelling, dem Restaurator der Naturphilosophie, die Vorstellung von einem Urvolke, welches im Besitze aller

---

[137]) S. dessen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799.

Weisheit und einer reinen Religion einst im Orient gelebt hätte (III, 510). Trümmer dieser Weisheit und Religion seien auf alle Völker übergegangen, indem vorzugsweise die Priester Träger derselben gewesen wären. Diese Elemente reinerer Erkenntnifs, meint Creuzer, hätten dem rohen Volke als solche nicht gegeben werden können, sondern nur indem man sie in Bilder verhüllte. Daher der Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit. — Als das religiöse Objekt der griechischen Religion nimmt er die Natur an. „Die sichtbaren Götter, wie die Bildergötter," sagt er (I. p. 65 sq.), „waren Elementargötter; und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, so wie der Gegenstand der Pelasgisch-Hellenischen Kulte, war nichts Anderes als Physiologie." Daher erklärt er (p. 67), „dafs die Stoiker insoweit mit ihren Erklärungen der griechischen Götterlehre auf dem rechten Wege waren; obschon sie dem allgemeinen Fehler aller systematischen Philosophen unterlagen, diesen richtigen Grundansichten zuviel aus ihrer Physik und Ethik beizumischen." — Die älteste, pelasgische Form der griechischen Mythologie bezeichnet er als Religion des Magismus, als ein psychisches Heidenthum (I, 8); die Erzählungen von den Kyklopen, Giganten und Phaiaken sind ihm eine alte Sage von drei Urvölkern, welche durch mittelbare oder unmittelbare Abstammung mit einander verwandt, sich doch in Gaben und Lebensart von einander unterschieden (p. 11). „Fassen wir diese Ueberlieferung Pelasgischer Urzustände auf unsere Weise auf und lesen die einzelnen Merkmale zusammen, die uns die griechische Sage von diesen Urstämmen aufbehalten hat, so werden wir allenthalben einen Charakter von Unmittelbarkeit ihnen aufgeprägt finden. Es ist, als hätten wir nicht mit Fleisch und Blut geborne Menschen, sondern Elementargeister vor uns, begabt mit einem wunderbaren Einblick in die Naturen

der Dinge, mit einem so zu sagen magnetischartigen Allgefühl. Sie besitzen Kräfte Feuer, Wasser, Winde zu bemeistern" (p. 13 sq.). — Zu diesen ersten Anfängen der Religion seien nun von den verschiedensten Seiten her, aus Aegypten, Libyen, Phönizien und den scythischen Ländern Elemente nach Griechenland gekommen, welche die materielle Substanz der griechischen Religion bilden, während der hellenische Geist sie durchdrang und ihnen seine Form aufprägte (III, 5 sqq.). „Die neueste Mythologie bewegt sich noch immer um ganz entgegenstehende Pole und wird auch ferner sich in dieser Richtung bewegen, so lange man sich nicht entschliefsen wird, von Anfang anzufangen und die Wiege der griechisch-italischen Gottheiten da aufzusuchen, wo sie zu finden sind, nämlich im Orient" (III, 510). Von seiner synkretistischen und mystischen Art, die Mythen zu deuten, werde ich mehrfach bei der Darstellung der griechischen Götter zu sprechen Gelegenheit haben; vergl. inzwischen über Janus I, 58 sqq.; über die kyklopischen Bauten I, 61 sq.; über Abaris II, 543 sqq. 660 sqq.; über Athene Tritogenia III, 369. Daher kommt es, dafs er den Orphikern und Neuplatonikern grofses Gewicht beilegt (I, 51 sqq.), dagegen dem Hesiod nur geringes (I, 71). Da Creuzer (I, XII) selbst sagt, dafs ihm die Grundsätze und Ansichten Gerhards unter allen am meisten zusagen, so will ich lieber ein Beispiel der Mythendeutung von Gerhard entlehnen, um damit zugleich den Standpunkt dieses Koryphäen der Archäologen, dem die Andern mehr oder weniger alle folgen, zu bezeichnen.

G e r h a r d hat die Principien seiner mythologischen Ansichten ausgesprochen in einem Aufsatze seiner Hyperboreisch-Römischen Studien. Berlin 1833. Th. I, und aufserdem in einer Reihe von einzelnen Erklärungen antiker Kunstwerke. Ich entlehne eine Deutung der Hera aus seinem

Prodromus mythol. Kunsterklärung. Stuttg. 1828. Er sagt dort p. 8: „Hera ist in ihrer populärsten Beschränkung die mit dem obern Himmel gepaarte niedere Luft, in höherer und unseres Bedünkens älterer Ansicht die Mondscheibe als Gemahlin eines als Sonne gedachten, die Erde und Unterwelt in gleichem Verhältniſs zu einem als Himmelsgewölbe oder als erzeugende Erdkraft ausgesprochenen Zeus (sic); als Gemahlin eines universellen dreifachen Zeus aber ist sie eines wie das andere, ein irdischer Mond nämlich, eine lunarische Erde und befruchtende Mutter der Sinnenwelt, so gut als ein himmlischer Mond, eine ätherische Erde als gebärendes Princip der gesammten Schöpfung des Universums." — In der That, man muſs gestehen, daſs diese Art der Mythendeutung sich nach Form und Inhalt ganz nahe zu der Creuzerschen stellt, der zu Folge der Kult der Hera über Phönizien aus dem Orient zu den Griechen gekommen und mit dem der babylonischen Mylitta und indischen Bhavani identisch ist; der zu Folge Hera der Mond, Stern Venus, Erde und vieles andere ist; der zu Folge endlich die Ehe des Zeus mit der Hera nichts anderes darstellt als eine Personifikation der Natur, aufgefaſst in dem beständigen Wendepunkt von Chaos und Kosmos.

Wer Joh. H. Voſs nur aus Einer seiner Schriften kennt, kann leicht von selbst abnehmen, ein wie entschiedener Gegner der Creuzerschen Auffassung der Mythologie er sein muſste. Er hat sich denn auch mit seiner ganzen Nüchternheit und Grobheit gegen dieselbe ins Geschirr gelegt und sie bis an seinen Tod bekämpft. Die von Creuzer so gefeierten Orphiker nannte er „pfäffische Bündler, Glieder einer geheimen Brüderschaft, welche das von Judäa und durch die Philosophie gewonnene Licht, durch die schändlichsten Erfindungen verunstaltet, zum leiblichen Nutzen einer habsüchtigen Priesterschaft anzuwenden trach-

teten." — Voſs ist kein Mythologe, und ich werde kaum Gelegenheit nehmen, mich im Verlaufe dieser Vorlesungen auf ihn zu beziehen. Daher will ich auch nicht näher auf seine Ansichten eingehen[138]. Im Allgemeinen erhält man sie, wenn man das direkte Gegentheil von dem annimmt, was Creuzer. — Sein bedeutendster Anhänger ist Lobeck, der sich daher auch mit seiner enormen Gelehrsamkeit darangemacht hat und mit gutem Grunde, in seinem Aglaophamus die Fragmente der Orphiker als spätere Machwerke zu erweisen.

Creuzer verhält sich zu Voſs wie der Pietist oder Supranaturalist zum Rationalisten. Deshalb stehen alle mystischen Naturen, namentlich bigotte Katholiken, auf Creuzers Seite: also Baur, Kanne, C. Ritter, Schelling; Görres, Wagner, Hug, Windischmann u. A.

In gleicher Weise wie dem rationellen Charakter von Voſs, muſsten die Creuzerschen Ansichten G. Herrmann miſsfallen. Von ihm gilt dasselbe wie von Voſs: er ist kein Mytholog. Seine Ansichten hat er in mehreren kleinen Schriften dargelegt: de mythologia Graecorum antiquissima. Lips. 1817. De historiae Graecae primordiis. ibd. 1818. (beide in Opusc. II, 167—216). Briefe über Homer und Hesiod. Heidelberg 1818. 8. — Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Lpzg. 1819. 8.[139] — „Quae hac dissertatione et ea, quae sequitur, scripta sunt, fuerunt qui vel ut lusum riderent, vel, si serio dicta essent, vituperarent." Opusc. II, 167. not. — „Quae superiore anno de antiquissima Graecorum mythologia scripsi, fuerunt qui joco scripta putarent." Opusc. II, 195. — Mythus ist ihm bildliche Darstellung einer Idee; der Weisheit oder des

---

[138]) Vgl. O. Müller. Prolegg. p. 321 sqq.
[139]) Vgl. O. Müller. Prolegg. p. 336 sqq.

gesammten menschlichen Wissens, welches ganz in den Händen der Priester war. In dem Ersten stimmt er mit Vofs, in dem Zweiten mit Creuzer überein.

Auf demselben rationalistischen Standpunkte steht A. Böttiger (Kunstmythologie. Dresden 1826 u. 1836. II Bde. 8.) Trostlos nüchtern, mit entschiedener Vorliebe für den Euhemerismus. Fetischismus ist ihm die älteste Religionsform Griechenlands, die durch Einwanderungen über Kleinasien, später durch Landungen der Phönizier an den griechischen Inseln und Küstenländern, Zusätze aus dem Sternendienst des Orients erhielt. Die Titanenfabel kommt durch eine kaukasische Kolonie. Aber noch viel bestimmter empfingen Griechenlands rohe Urbewohner den Sternen-, d. h. den Sonnen- und Mond-Dienst, durch ihren frühesten Verkehr mit den Phöniziern (II, 213). Von seinen Deutungen ein Beispiel. Die Sage von Kleobis und Biton wird folgendermafsen erklärt (II, 282 not.): „die vierundzwanzig Stadien, die Hitze, der Schlaf im Tempel. Natürlich mufste ein Schlagflufs erfolgen."

Während Creuzer, Görres und Genossen den fruchtbaren Keim, welchen Schleiermacher zunächst für die christliche Religion dadurch angeregt hatte, dafs er die Religion wesentlich in das Gefühl setzte, auf dem Gebiete der Mythologie zu einem wucherischen, phantastischen Baum subjektiver Träumereien grofsgezogen hatten, waren im Gegensatze dazu Vofs, Hermann, Böttiger in ihrer rationellen Verständigkeit darauf beharrt, die Religion als ein Produkt des Verstandes, logischer Operationen zu betrachten. Der erste, der diese beiden Extreme in eine höhere Einheit leitete; statt des mystischen, verschwimmenden Gefühls das sich selbst gewisse, bestimmte, klare Gefühl — statt des Rationalismus das Gefühl überhaupt für die Mythologie geltend machte, war:

Ph. Buttmann Mythologus. II Bde. 8. Berlin 1828 sq. Indem er den gänzlichen Unterschied der Mythen von alter Geschichte behauptet (Vorrede), und dafs die Götter von dem Volke nicht gesucht oder erfunden werden, sondern sich ihm gleichsam von selbst in den Weg stellen, erklärt er sich sowohl gegen die euhemeristische als gegen die rationalistische Mythendeutung. „Rohe Völker, sagt er I, 12 sq., bilden sich nie eine Gottheit aus nichts, um ihr ein Geschäft aufzutragen. Nicht nur dafs Götter seien, sondern selbst, dafs diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist ihnen ein Gegenstand der Erfahrung, sowie die Existenz dieses oder jenes Menschen. So erfuhren sie jene allerersten physischen Götter, Sonne, Mond, Feuer u. s. w. So stellten sich ihnen unvermerkt, ohne ihren Willen, blos durch Eingeschränktheit der Sprache und der Begriffe, auch andere Gegenstände, wie Erde und Meer, wie Liebe und Klugheit, als Gottheiten dar." „Abstrakte Begriffe" [ethische] „erhebt ein junges Volk noch wenig zu eigenen Gottheiten. Es trägt die Macht und Aufsicht über solche Gegenstände lieber einer schon vorhandenen physischen Gottheit auf." (I, 6 sq.) — Indien betrachtet Buttmann als Urland; auf Griechenland haben nach ihm in religiöser Hinsicht Einflüsse von Asien stattgefunden. Bei seinen Deutungen wendet er Mythenvergleichung an.

Durch Buttmann angeregt hatte sich O. Müller mythologischen Studien zugewandt. Er hat seine Ansichten theils in seinen Schriften über Orchomenos und die Dorier, in seiner Abhandlung über Athene, theils in seinen mehrfach genannten Prolegomenen niedergelegt. Einen Fortschritt gegen Buttmann hat er schon dadurch gemacht, dafs ihm die asiatischen Einflüsse verschwinden, er die griechische Mythologie aus sich selbst begreift, als Produkt des griechischen Geistes. Auf der andern Seite mufs ich sagen,

dafs O. Müller, was seine theoretischen Ansichten betrifft, hinter Buttmann zurücksteht. Er steht einerseits dem Euhemerismus, andrerseits dem Rationalismus näher als jener. Nach O. Müller enthält nämlich der Mythos Angabe des Geschehenen und Gedachtes, Reelles und Ideelles, beides meist eng mit einander verflochten, so dafs der Ausdruck „historische und philosophische Mythen" nur auf sehr wenige passe (67—70). „Von der mythischen Darstellung irgend eine Klasse von Ideen und Gedanken zum voraus auszuschliefsen, haben wir keinen Grund, wenn irgend denkbar ist, dafs sie innerhalb des Kreises der geistigen Thätigkeit jener früheren Menschen gelegen haben könne. Ganz im Gegentheil ist es sehr wahrscheinlich, dafs eine Gesammtheit von Wissen und Denken in der Mythologie enthalten ist" (77 sq.). „Der mythische Ausdruck ist einer Zeit nothwendig, welche noch nicht gewohnt war, Gedachtes als solches, so wie das reine Ergebnifs der Erfahrung mit Bestimmtheit auszudrücken und das Eine vom Andern gesondert zu halten" (p. 78). — Rücksichtlich des Faktischen sagt O. Müller p. 81, „es lasse sich, obwohl so manches von den Mythen als mythischer Ausdruck hinwegfalle und oft als That dargestellt werde, was nicht eigentliche That war, doch im Ganzen nicht zweifeln, dafs Traditionen von dem Leben und Treiben heroischer Stammanführer einer frühern Zeit Griechenlands die Hauptmasse seien und dem Ganzen die Farbe gegeben hätten."

An welchen Mängeln diese Ansichten leiden, ist unschwer zu sehen [140]). Der Hauptmangel ist, dafs Müller zu wenig die Religion in der griechischen Mythologie im Auge hat. Als Historiker behandelt er sie zu äufserlich;

---

[140]) Vergl. Fleischer, und Stuhr „O. Müller als Mytholog" Hall. Jahrb. 1838. Dcbr. no. 294—299.

dafs sie auf dem Gefühle ruhe, läfst er ganz unbeachtet. Sie ist ihm zu sehr ein todter Körper, an dem er seine anatomischen Untersuchungen macht. Daher ist sein Hauptgeschäft auch das Verfolgen der historischen Entwickelung und Ausbreitung eines Kultus, sein Verhältnifs zum politischen Leben u. s. w.; und in dieser Beziehung ist aufserordentlich viel von Müller zu lernen. Aber er war keine hingebende Natur, die von dem Mythos sich hätte durchziehen und erfüllen lassen, die den Mythos in sich wiedergefühlt hätte. Er stand dem Mythos stets als Kritiker, Philolog, Historiker, Archäolog gegenüber. — Eine ganz andere Natur ist in dieser Hinsicht

F. G. Welcker, vgl. oben. Ihm ist die ganze griechische Mythologie ein hieratisches Natursystem, eine Kette von Anschauungen und Spekulationen über die Natur, in Räthsel eingekleidet durch Priester. Glücklicherweise haben diese Principien wenig Einflufs auf die Deutungen Welckers gehabt, ja ich möchte bezweifeln, dafs er sie noch jetzt festhalte. In seinen Deutungen verräth sich ein feines Gefühl für die Natur und sie sind deshalb mehr als die irgend eines andern Mythologen brauchbar und anregend. Nur ist Welcker nicht immer ganz klar, weder im Ausdruck noch im Gedanken.

Mit Welcker, O. Müller und Buttmann hat die Mythenforschung einen bedeutenden Fortschritt gegen die früheren gemacht. Der bedeutendste Mytholog der neuern Zeit aber ist

P. F. Stuhr. Seine Ansichten s. oben p. 41 sqq. Man darf beim Lesen seiner Schriften nicht vergessen, dafs es ihm dabei weniger darum zu thun gewesen ist, die ganze Masse des Stoffes in ihrem verwirrenden und verworrenen Reichthum neben einander zu stellen, als vielmehr darum, einerseits das geistig bedeutsame in den heidnischen Religionen

hervorzuheben, andrerseits die religiöse Entwickelung der Völker im Verhältnisse zur Natur und Geschichte (I, Vorrede, p. 3) nachzuweisen. Das Heidenthum hat seinen Boden in der Natur, inwiefern nämlich alle heidnische Gesinnung ihre ursprüngliche Wurzel in dem Verfallensein des menschlichen Geistes an die Natur hat (ibd. XIX). „Die Welt des Mythos nun ist nichts anderes, als eine Welt geistiger Vorstellungen, in welcher sich der Geist des innern Reichthums der Geschichte seines Seelenlebens bewufst wird. Nicht ein äufserlicher, natürlicher Gegenstand, noch eine äufserliche, geschichtliche Begebenheit bildet oder erfüllt den Inhalt eines Mythos; dieser vielmehr ist ein Erzeugnifs aus der Bewegung der Erregtheit des innern Seelenlebens" (II, p. VII sq.).

Die griechische Götterwelt.

Ehe man an eine Betrachtung der reichen Fülle griechischer Göttergestalten gehen kann, ist es nöthig, sich etwas darin zu orientieren, die Götter zu klassificieren, um einen Ueberblick zu gewinnen. Hierbei sind verschiedene Methoden möglich: 1) die genealogische[1]. Diese war durchaus passend für die griechischen Mythographen, weil sie an die Wirklichkeit glaubten und einen historischen Stoff nur historisch behandeln konnten, weil sie in ihm standen. Wir können dies ganz äufserliche Princip nicht befolgen. 2) Nach der Rangordnung. Im Allgemeinen also: olympische Götter, Halbgötter, Heroen etc.; im Besonderen die Zwölfgötter, deren Verehrung sich als die bedeutendste in Griechenland herausgeschieden hat. Auch dies Princip, wie oft es auch angewandt sein mag, ist unbrauchbar. Denn erstens besteht dieser Verein von zwölf Göttern nicht immer und nicht überall aus denselben Gottheiten. Gewöhnlich sind es: Zeus — Hera, Poseidon — Demeter, Ares — Aphrodite, Hermes — Hestia, Apollon — Artemis, Hephaestos —

[1]) S. die Tafeln bei Heyne zum Apollodor (oben p. 17). C. F. S. Liscovius Systema genealogiae mythologicae in tab. red. Lips. 1822 fol. —

Athene[2]). Diese Gruppe ist wohl zuerst in Athen gebildet, wo auf dem Markte der Altar dieser Zwölfgötter stand[3]). Aber die Glieder dieser Zwölfzahl schwanken mehrfach[4]), und ist demnach kein allgemein gültiges Anordnungsprincip hieraus zu entnehmen. Um so weniger als zweitens durchaus nicht einmal anzunehmen ist, dafs alle diese Hauptgötter überall verehrt worden seien. Denn was O. Müller[5]) sagt, „dafs es wohl keinen bedeutenden Staat gab, der nicht alle Hauptgötter, wenn auch manche auf eine minder feierliche Weise, verehrt hätte," darf man doch nicht ohne alle Einschränkung zugeben. Wäre es aber auch, so war doch in den verschiedenen Staaten das Ansehen der einzelnen Götter ein sehr verschiedenes, dergestalt dafs hier für den vornehmsten Gott geachtet, der anderwärts kaum beachtet wurde, wie z. B. Pan, in Arcadien Hauptgott, erst nach der Schlacht bei Marathon nach Athen kam. 3) Nach den drei grofsen Einheiten der Natur, aus welchen alle Götter hervorgingen und auf welche sich alle zurückführen lassen (s. oben p. 58 sqq.). Dies ist offenbar die richtigste Eintheilung. Sie ist einfach, beruht auf früher Entwickeltem und hat zugleich die Autorität des Alterthums für sich. Denn die Vertheilung der Welt unter Zeus, Hades und Poseidon, wie sie schon Homer kennt[6]), ist uralt und zu allen Zeiten gültig gewesen[7]). Also *θεοὶ ὕπατοι, θαλάσσιοι,*

---

[2]) Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo (Ennius).

[3]) Thucyd. VI, 54.

[4]) Vgl. Gerhard Ueber die Zwölfgötter Grlds. (Schr. d. Berl. Akad. 1840. p. 383—396.) Preller (Verhandl. d. 9ten Vers. deutsch. Philol. 1846. p. 48 sqq.). K. Fr. Hermann Gottesd. Alterth. d. Gr. §. 6, 7. —

[5]) Prolegg. p. 238.

[6]) O, 187 sqq.

[7]) Vgl. Preller Demeter u. Persephone. Hamb. 1837. 8. p. 184.

χθόνιοι. Diese Eintheilung nimmt jedoch nur Rücksicht auf das Naturobjekt, nicht auf die ethische Auffassung einer Gottheit, nach welcher auch Hera zu den *θεοὶ ὕπατοι* gerechnet werden müſste. — Ich trenne indessen auch nicht Natürliches und Ethisches, weil, wie ich bereits früher mehrfach bemerkt habe, beides in der Religion selbst auf das Innigste mit einander verbunden erscheint.

Erster Theil.

Die Himmelsgötter (*θεοὶ ὕπατοι.*)

Die Besonderheiten, welche am Himmel hervortreten (Aether, Sonne, Mond, Sterne, Tag und Nacht (Morgen- und Abendroth) Wolken, Regenbogen, Wind) geben auch das Prinzip für die Eintheilung der Gottheiten, welche unter dem Gesammtnamen „Himmelsgötter" begriffen werden.

Erstes Kapitel.

Die Aethergötter.

Unter diesem Namen werden die Götter des blauen Himmelsgewölbes verstanden; doch können diese als die universellsten Himmelsgötter auch die übrigen Himmelsgottheiten in sich schlieſsen.

Wenn man die Reichhaltigkeit des Wesens der Aethergötter betrachtet, so sollte man beinahe glauben, daſs der

Himmel in seiner verhältnifsmäfsig einförmigen Erscheinung kaum so reiche Empfindungen in der Seele könne geweckt haben, als sie in den Mythen von diesen Göttern niedergelegt sind. Gleichwohl ist es eine nicht zu bezweifelnde und auch bei genauerem Eingehen leicht erkennbare Wahrheit, dafs der Himmel (als Totalität gefafst, Sonne, Mond und Sterne inbegriffen), in seinen Eindrücken unendlich reich und vielseitig ist und darin vollkommen der Universalität der Griechischen Himmelsgötter entspricht. Ich will versuchen, die wichtigsten dieser Eindrücke anschaulich zu machen.

Der Anblick des über die Erde hingebreiteten, sie gleichsam umfassenden Himmels, der ihren Schoofs mit seinem Regen befruchtet, erzeugte die grofsartige Anschauung, nach welcher Himmel und Erde als Mann und Frau gedacht wurden. Das innige Wechselverhältnifs des Himmels und der Erde, wie es sich in der Wirklichkeit zeigt, hat auch bewirkt, dafs überall und stets die Himmelsgottheiten in eine nähere Beziehung zu den Erdgottheiten gestellt erscheinen. So sind Zeus und Hera aufser Ehegatten auch Geschwister; die Wolken- und Mondgottheiten werden als Begleiter der Erde, der Sternenhimmel als ihr Schmuck angesehen [8]).

Spielen schon diese Anschauungen in's Ethische, so ist dies noch mehr der Fall, wenn der aller Orten uns nahe, Licht und Wärme gebende Himmel, der mit seinem Auge über uns wacht und die Früchte gedeihen läfst, durch die wir leben, als Vater dargestellt wird. Wie sehr aber diese Anschauungen allen Völkern gerecht sind, zeigen Stellen aus neueren Dichtern. Hölderlin hat ein Gedicht „an den

---

[8]) Anders gestaltet sich das Verhältnifs des Meeres zur Erde: es spielt die Rolle eines die Erde verfolgenden Liebhabers (Poseidon — Demeter).

Aether"[9]), in welchem „Vater Aether" mehrmals vorkommt; dann aber eine Stelle[10]): Und wenn ich oft dalag unter den Blumen und am zärtlichen Frühlingslichte mich sonnte, und hinauf sah in's heitere Blau, das die warme Erde umfing, wenn ich unter den Ulmen und Weiden, im Schoofse des Berges safs, nach einem erquickenden Regen, wenn die Zweige noch bebten von der Berührung des Himmels und unter dem tröpfelnden Walde sich goldene Wolken bewegten — — hast Du mich lieb, guter Vater im Himmel! fragt' ich dann leise, und fühlte seine Antwort so sicher und selig am Herzen." Göthe: „Wenn der uralte Heilige Vater, Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken Segnende Blitze Ueber die Erde sät, Küfs' ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer treu in der Brust." Heine[11]): — „sobald er aber fort war, fingen die Bäume wieder an zu sprechen, und die Sonnenstrahlen erklangen, und die Wiesenblümchen tanzten, und der blaue Himmel umarmte die grüne Erde." Derselbe an einer anderen Stelle[12]): „Die in Nebel versinkende Sonne habe ausgesehen wie eine rothglühende Rose, die der galante Himmel herabgeworfen in den weitausgebreiteten, weifsen Brautschleier seiner geliebten Erde."

Damit ich aber nicht moderne Anschauungen den Alten unterzuschieben scheine, führe ich noch zwei Stellen aus Euripides und Aeschylus an. Euripides[13]):

„Siehst Du den blauen Aether endlos über Dir"
„Die Erd umfassend rings mit zartem, feuchtem Arm?"
„Den halte Du für Zeus, den bete an als Gott."

---

[9]) Werke I, 102 flgd.
[10]) Werke I, Abth. 2, p. 9.
[11]) Reisebilder I, 181.
[12]) Ebendaselbst p. 211.
[13]) Valckenaer Diatr. in Eur. perdit. dram. relig. p. 47.

Aeschylus [14]):

„Es sehnt der keusche Himmel sich zu umfahn die Erd'"
„Sehnsucht ergreift die Erd' sich zu vermählen ihm;"
„Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Gufs,"
„Die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen"
„Der Heerden Grasung und Demeters milde Frucht;"
„Des Waldes blühnden Frühling läfst die regnende"
„Brautnacht erwachen."

Im Anschlufs an die ethische Auffassung des Himmels als Vater wurde aus den natürlichen Eigenschaften des Aethers eine Reihe von Eigenschaften des Himmelsgottes abgeleitet. Die unerreichte Höhe des Himmels weckte die Vorstellung des Erhabenen und Ewigen, sein Glanz die des Weisen und Gütigen; aus der Bläue und Allgegenwart erwuchs die Eigenschaft der Treue [15]), der Barmherzigkeit und des Hülfreichen; aus der Unwandelbarkeit die Vorstellung des Ernsten, Mächtigen und Gerechten.

Jemehr nun der Volksglaube Sonne und Sterne von der Totalität des Himmels sonderte und sie zu selbstständigen Gottheiten herausbildete, desto mehr machten den Wirkungskreis der Aethergötter die **Wolken** aus. Diese wurden angeschaut als Schild (Homer), als Wagen (bei Ares) als Schiff (bei Athene) ja auch als Gans oder Schwan. Eine besonders beliebte Vorstellung der Wolke ist jedoch die eines weifsvliefsigen Widders [16]) (auch einer Ziege — *αἴξ* — Aegis). Zu mancherlei Bildern hat der **Blitz** Veranlassung

---

[14]) Bei Athen. XIII, 600 (aus den Danaiden Frg. 108. Ahr. 38 Dind.)

[15]) Vgl. in Anastasius Grün's „Meerfahrt" die Stelle:

„Wie so rein des Himmels Bläue"
„Ueber meinem Haupte glänzt"
„Licht und fest wie ew'ge Treue,"
„Wandellos und unbegrenzt."

[16]) Vgl. unten den Aufsatz: „Athene mit dem Widder."

gegeben. Er wurde angeschaut als Schlange (besonders wegen des stechenden Blicks der Schlange) als Eule, aus deren dunklem Gefieder das Auge hervorblitzt, als Wolf, aus dessen weifsgrauem Fell das Auge leuchtet [17]).

Der Donner hat zu keiner Anschauung Material geliefert, wohl aber zu einer Vorstellung. Er erschreckt, und daher ist die Donnergottheit als schreckliche gedacht, mit gewaltiger Stimme begabt, woraus sich dann aber mit Bezug auf diese Gottheit auch die Vorstellung des Musikalischen gebildet hat. Der Regen wird als Segenspender angesehen, weil er Nahrung, Gesundheit und Reichthum giebt. Endlich hat das Herumziehen und Toben am Himmel, das Blitzen und Donnern, und das Spiel der Wolken die Vorstellung von Krieg und Tanz [18]) erweckt, und daher sind diese Gottheiten Krieger, Jäger, Gymnasten und Tänzer. —

1. *Οὐρανός.*

Als der älteste Gott, dessen Name ihn schon selbst als den Gott des Himmels bezeichnet, wird Uranos genannt, wenigstens von den nachhomerischen Schriftstellern. Er ist nur eine theogonische Figur, keine lebendige Gestalt des Glaubens. Er hat nie Verehrung genossen. Wenn O, 36 und E, 184 in einem Schwur *γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν* angerufen werden, so ist einfach Erde und Himmel, nicht Erdgöttin und Himmelsgott zu verstehen, und daher auch *γαῖα* und *οὐρανὸς* zu schreiben, wie dies Bekker

---

[17]) Von den Deutschen ist der Blitz als Luchs und als Katze aufgefafst (Bullerluchs, Bullerkater) die Wolkengötter (wie bei den Griechen) als Popanze. Vgl. Grimm, d. M. II. Aufl. p. 473.

[18]) Vgl. in Lenau's Gedicht: „Meine Braut"

An der duftverlornen Gränze
Jener Berge tanzen hold
Abendwolken ihre Tänze,
Leichtgeschürzt im Strahlengold.

gethan hat. Ebenso wenig führt der Ausdruck *Οὐρανίωνες*, dessen sich Homer bedient, auf eine Person *Οὐρανός*; er bezeichnet vielmehr die Götter als Himmelsbewohner, als die Himmlischen, nicht als Nachkommen des Uranos [19]). Daher braucht Homer auch nie den Ausdruck *Οὐρανίδαι* von den Göttern, wohl aber Hesiod, bei dem wir zuerst den Uranos als Person finden. Man mufs sich überhaupt hüten, jede bei einem Dichter vorkommende mythische Figur zugleich für eine im Kulte und in der Religion gefeierte und anerkannte zu halten. Was uns Hesiod vom Uranos erzählt, ist theogonische Spekulation, in der allgemein-mythische Elemente mit subjektiven vermischt sind.

Nach Hesiod [20]) war im Anfange das Chaos, aus dem sich zuerst die *Γαῖ' εὐρύστερνος* und unterhalb ihrer der Tartaros ausschieden, nebst dem Eros. Die Ge aber erzeugte den sternigen Uranos, damit er sie rings umschlösse und den seligen Göttern ein ewig fester Wohnsitz sei [21]); dann zeugte sie die grofsen Berge, der Götter angenehme Behausungen (129) und das unfruchtbare Meer im Wogenschwall brausend, nemlich den Pontos (131 sq.).

Diese Vorstellungen sind die Produkte einer einfachen, sinnig reflektierenden Naturbetrachtung. Wer sich die Art und Weise, wie alles entstanden sei, vorstellen will, der wird kaum anders als mit der formlosen Materie, dem ungeordneten, flüssigen, noch nicht zu was gewordenen Stoffe, als der Möglichkeit alles Seins beginnen können [22]). Aus diesem Chaos sondert sich zuerst die Erde (Ge). Warum

---

[19]) Vgl. Völcker Japet. p. 294. 324. Hom. Geogr. p. 19 sq.

[20]) Th. 116 sqq.

[21]) Nach dem Dichter der Titanomachie war Uranos *Αἰθέρος υἱός*. (Cramer An. Oxon. I, 75).

[22]) Anders fafst den Begriff des Chaos Schömann Aesch. Prom. p. 107 sq.

diese? Sie ist dem Betrachtenden das Erste, dessen er selbst bedarf. Sie ist ihm zugleich das unmittelbar Gewisse und Nächste; erscheint dem auf ihr befindlichen Menschen als der Mittelpunkt des ganzen grofsen Weltenbaues. Und wenn nun von der Erde der beobachtende Blick ausgeht, so sieht er zunächst von ihr aus den Himmel sich erheben. Es ist, als ob er von ihr heraus sich über ihr wölbe und insofern von ihr erzeugt sei[23]).

Mit den Bergen, diesen grofsen Brüsten der Erde, ist es nicht anders, und auch die Betrachtung des Meeres erzeugt dieselbe Vorstellung[24]).

Der Tartaros (*Τάρταρα ἠερόεντα*) bezeichnet die Schluchten unterhalb, nicht innerhalb der Erde. Sobald die Erde als feststehend hingestellt ist, sind unterhalb ihrer der Vorstellung ebenso Schluchten und dunkle, sonnenleere Räume gegeben, als oberhalb der weite, helle Luftraum. — Was den Eros betrifft, so ist anzunehmen, dafs die älteste Theogonie diesen nicht gekannt hat. Nicht blos steht er ganz wirkungs- und beziehungslos da, sondern er fällt auch als dynamisches Princip nicht in das unmittelbare Volksbewufstsein. Es scheint in diesem Eros orphischer Einflufs sichtbar. Der Eros des Volksglaubens war nicht eine geistig gestaltende, schaffende Macht[25]).

Bei Hesiod zeugt nun weiter Uranos mit der Ge

---

[23]) „Coelum forsitan e terra natum dicitur, quum ad sensum oculorum ex ultima ora terrae prodire videatur." Sv. Trägård de variis mythorum systematt. ap. Gr. P. II. Gryph. 1805. 4. p. 10.

[24]) „Pelagus autem, qui mare mediterraneum significare oportet, quum Oceani in subsequentibus mentio fiat, e terra oriundus dici videtur, quod ab omni parte a margine ejus circumdatus quasi sinu ipsius fovetur." Trägård a. a. O. p. 10.

[25]) Vgl. Brandis Gesch. der Philos. I, p. 74 sq.

1. Die Titanen[26])

Ὠκεανός, Κοῖος, Ὑπερίων, Θεία, Φοίβη, Κρεῖος, Ἰαπετός, Τηθύς, Κρόνος, Ῥεία, Θέμις, Μνημοσύνη.

Okeanos. Während der Pontos, das innere, rings von der Erde umschlossene Meer als Sohn der Ge allein betrachtet wird, erscheint der Okeanos, das die Erde umgebende Meer, zugleich als ein Sohn des Uranos, weil auch er vom Himmel eingeschlossen wird, der an den äufsersten Grenzen ihn zu berühren scheint[27]).

Koios, der Feurige, von Καίω[28]) (zeugt mit der Phoibe die Asterie und Leto)[29]) und

Hyperion, der Hoch- oder Darüberwandler, bezeichnen sehr deutlich die Sonne[30]), sowie

Theia, die Glänzende, von θεᾶσθαι[31]), und

Phoibe, die Strahlende, auf den Mond gehen[32]).

Kreios, der Gewaltige, ist auf das Meer zu deuten[33]).

Japetos, von ἰάπτω, werfen, schleudern, geht ebenfalls auf das Hin- und Herwogen des Meeres, daher auch ein Meergott Πάλλας, der Schwingende. Diese Auffassung des Japetos weicht sehr ab von der Schömann's[34]).

---

[26]) Der Name von Τίταια = Erde? S. Müller Ares p. 41.

[27]) Nach O. Müller Prolegg. p. 379 ist der Pontos als Sohn der Ge allein angesehen worden, weil er Salzwasser enthält, der Okeanos aber als Sohn der Liebe zwischen Uranos und Ge, weil er nach der Vorstellung der Griechen als Vater aller Flüsse Süfswasser enthielt!

[28]) Schömann de Titanibus Hesiodeis. Gryph. 1844. 4. p. 15 sq. 18 sq. 26.

[29]) Vgl. Schömann Tit. p. 18.

[30]) Schömann l. l. Aesch. Prom. p. 104 sq.

[31]) Schömann Tit. p. 21.

[32]) Schömann l. l. p. 21. 26. Prometh. 104 sq. — Φοίβη als Tochter der Erde Γαιηΐς genannt von Antim. fr. 84. Sch.

[33]) Schömann Tit. 19 sq. 26. Prom. 105.

[34]) Tit. p. 22.

Aber Schömann hat sich durch die ethische Wendung der Sage vom Prometheus, dem Sohne des Japetos, irreführen lassen, den Japetos für den zu halten, unde humani generis ingenium atque indoles animi repetenda sit.

Wenn wir die Tethys, des Okeanos Gemahlin, als zu diesem gehörig zählen, bleiben uns noch vier Titanen übrig, die nicht so leicht unterzubringen sind, als die andern: Kronos, Rhea, Themis, Mnemosyne. Kronos und Rhea werden gleich selbstständig behandelt und als Himmels- und Erdgottheit nachgewiesen werden, also als Wiederholung von Uranos und Ge. Was aber fangen wir inmitten dieser ganz auf Naturanschauung ruhenden Gestalten mit den Göttinnen des ewigen Rechtes und der Erinnerung an? So nemlich fassen auch in dieser Verbindung die Themis und Mnemosyne O. Müller[35]) und Schömann[36]). Billigen wir diese Erklärung, so wird uns kaum etwas anderes bleiben, als mit O. Müller zu sagen, dafs der Schöpfer dieser Genealogie mit den Namen der Themis und Mnemosyne die grofse Oekonomie der Natur, die vom Zusammenwirken von Erde und Himmel abhängt, in einer heiligen Zwölfzahl von Personen darstellen wollte und dafs in der Hesiodischen Theogonie, indem sie jene zwölf aufführt und nun doch nachher den Titanenkampf und die Einkerkerung in den Tartaros berichtet, Verschiedenartiges ohne gehörige Ausgleichung verarbeitet worden sei. — Doch mögen folgende Bemerkungen erlaubt sein. Themis läfst sich ohne Gewalt auf die Erdgöttin zurückführen[37]). Die ewige Gesetzmäfsigkeit, der unabänderliche Kreislauf des Lebens der Erde qualificierte die Erdgöttin ebenso unmittelbar zur Göttin des Rechts wie

---

[35]) Prolegg. p. 375.

[36]) Tit. p. 23 sq. Prom. p. 104.

[37]) Welker zu Schwenck, p. 263 u. Tril. p. 39 sqq.

zur Göttin der Strafe: zur Themis wie zur Demeter — Erinnys. Weiter hängt alle Ordnung, alles gesetzmäfsige Leben, die bürgerliche Existenz in Staat und Gemeinde wie ethisch vom Rechte, so materiel vom Ackerbau ab, wie die Alten hundertfach selbst ausgesprochen haben[38]). Ich komme später darauf zurück. — Haben wir so das abstrakte „ewige Recht" aus diesem kosmischen Vorstellungskreise entfernt, so werden wir die Mnemosyne noch einmal darauf ansehen, ob sie wirklich eine allegorische Figur „die Erinnerung" sei, oder gleichfalls auf einem realen Objekte beruhe, dessen Anschauung sie zur Tochter des Uranos und der Ge machte. Wenn man bedenkt, dafs Mnemosyne für die Mutter der Musen vom Zeus gilt, als deren Eltern auch Uranos und Ge angegeben werden; dafs ferner die Musen in ihrem Ursprunge gleichfalls auf Naturanschauung beruhen, wie ich seiner Zeit darthun werde; dafs Mnemosyne bei den Römern Moneta hiefs, welchen Namen auch Juno, die Erdgöttin, führte: so kann man wohl auf den Gedanken kommen, die hier mitten unter kosmischen Figuren stehende Mnemosyne für eine Formation der Erdgottheit zu halten. Doch will ich nicht leugnen, dafs auch mir Themis und Mnemosyne ihren Platz unter den Titanen nur ethisch-theologischer Spekulation zu verdanken scheinen.

2. Die drei Kyklopen, deren Name „Rundauge" von Schömann[39]) sehr gut auf Wildheit und Verwegenheit gedeutet wird, gehen auf das Gewitter[40]). Der Name ist nicht schwer zu erklären, da Wolkengötter häufig nach dem Auge bezeichnet werden (Ἀθήνη γλαυκῶπις) und ein feuri-

———

[38]) S. Creuzer I, 157 sqq.

[39]) a. a. O. p. 4.

[40]) Vgl. Spanheim zu Callim. Dian. 68 p. 216 Ern. Welcker Aesch. Tril. p. 147. Schömann Tit. p. 4.

ges, Tapferkeit verkündendes Auge nicht breit gezogen, sondern rund ist (ἑλίκωπες Ἀχαιοί).

Die Namen der drei Kyklopen sind:

Βρόντης, Donner (βροντή)
Στερόπης, Blitz (στεροπή)
Ἄργης = ἀργής, der Glänzende, Leuchtende, Schnelle.

3. Die drei Hekatoncheiren:

Κόττος, der Grollende
Βριάρεως, der Gewaltige
Γύης, der Sehnige [41])

gehen offenbar auf das Meer [42]). Statt Γύης haben einige Manuskripte der Theogonie Γύγης, eine Form, die ich vorziehe und die auch Mützell [43]) vertheidigt. Gyges ist gleichbedeutend mit Ogyges; die Beziehung auf das Meer ist also unverkennbar. Dafs das O abgeworfen, kann nicht auffallen, da dies öfter geschieht (Ἰλεύς statt Ὀϊλεύς, Βριμώ statt Ὀβριμώ). Am zwingendsten führt auf das Meer Briareos, dessen anderer Name Αἰγαίων [44]) (Wogner) auch schlechthin dem Poseidon gegeben wird. Ja der Tragiker Jon [45]) nannte den Briareos geradezu θαλάσσης παῖδα, und die dem Eumelos zugeschriebene Titanomachie [46]) den Aigaion Sohn der Ge und des Pontos.

Wir haben also in den Kindern dieser makrokosmischen Ehe zwischen Uranos und Ge, die sich in der des Kronos und der Rhea wiederholt, die einzelnen Hauptrichtungen des

---

[41]) Hermann und Schömann Tit. p. 5.

[42]) Auf Winterfluthen gedeutet von Müller Ares p. 38. Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 147 sqq. Schömann Tit. p. 5. Prometh. 105. Creuzer Br. über Hom. und Hesiod p. 163 sqq.

[43]) De emendat. Theog. p. 205 sqq.

[44]) A. 403.

[45]) Frg. 58. Kpke.

[46]) Sch. Apollon. I, 1165.

Naturlebens, wie sie dem Auge sich am nachdrücklichsten aufdrängen und das Gefühl am eindringlichsten berühren, poetisch angeschaut. Himmel und Erde erzeugen das Meer (Okeanos und Tethys) und seinen hundertarmigen Wellenschlag (Hekatoncheiren, Japetos, Kreios); Sonne (Koios, Hyperion) und Mond (Theia, Phoibe) sind ihre Kinder; Donner und Blitz (die drei Kyklopen) ihr Geschlecht. Von diesen durchaus mythischen Vorstellungen ist schwer zu sagen, ob sie blos dem Dichter oder dem Volke selbst gehören. Wahrscheinlich indessen sind Volkselemente von dem Dichter bearbeitet worden und dann in ihrer Umgestaltung wieder in den Glauben des Volkes übergegangen. Im Kult haben diese mythischen Gestalten nicht gelebt oder wenigstens nur ausnahmsweise und sehr in den Hintergrund tretend. Die Kyklopen hatten ein Heiligthum zu Corinth, *βωμὸς Κυκλώπων* [47]); die Hekatoncheiren wurden unter dem Namen *Τριτοπάτορες* zu Athen verehrt [48]). Allgemeiner noch die Ge.

Auf die Erzählung von den Zeugungen des Uranos folgt bei Hesiod eine andere von dem Sturze des Uranos. Der Dichter erzählt: „Uranos habe seine Söhne, die Kyklopen und Hekatoncheiren in den Tartaros geworfen, in die Schluchten unterhalb der Erde. Ge, hierüber erzürnt, reizt ihre übrigen Kinder, die Titanen auf, sich gegen den Vater zu empören; dem Kronos giebt sie eine diamantene Sichel. Alle, Okeanos ausgenommen, empören sich; Kronos entmannt mit der Sichel den Vater und wirft die Schaamtheile ins Meer. Daraus entstand Aphrodite; aus den Blutstropfen aber, welche auf die Erde gefallen, nach Jahresfrist die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen. Hierauf ward Kronos Beherrscher der Welt." — Der Sinn dieser

---

47) Pausan. II, 2, 2.
48) Suid. s. v. *Τριτοπάτορες*.

Erzählung dürfte nicht schwer zu erkennen sein, obgleich Schömann[49]) ihn verfehlt hat, wenn er sagt: „Nachdem Alles durch die zeugerische Kraft des Himmels hervorgebracht war, war es nöthig, auch ein Ende dieser Zeugungen zu setzen, weil eben nur eine begrenzte Zahl, die sich immer wiederholt, vorhanden ist in der Natur. Hätte Uranos immer fortgezeugt, er würde immer neue Arten und Formen ins Leben gerufen haben. Nun aber hörte mit der Erzeugung der bestimmten begrenzten Erscheinungen des Daseins die schöpferische Kraft auf, d. h. Uranos wurde durch seine eigenen Kinder der Zeugungskraft beraubt." Die Angabe von der Rache für die Einkerkerung der Kyklopen und Hekatoncheiren hält Schömann für späteren Zusatz und für absurd. — Diese teleologische Reflexion ist vollkommen zuzugeben, aber ursprünglich liegt etwas Anderes in der Sage. Wenn die Kyklopen und Hekatoncheiren Gewitter- und Wasserdämonen waren, und Uranos sie unter der Erde fesselte, so mufste Gaia wohl zürnen, da sie des befruchtenden Regens bedarf; sie regt diese Gewalten also auf, und sie stürmen gegen den Himmel an, wo dann die Entmannung ganz einfach so erfolgt, dafs, durch den Blitz (hier die Sichel) hervorgelockt, die Regentropfen (der Saame) auf die Erde und in das Meer fallen. —

2. *Κρόνος.*

Natalis Comes. Lb. II, 2. p. 113—130. Buttmann Mythol. II, 28—69. Böttiger Kstmyth. I, 219 sqq. II, 15 sqq. Heffter Ueber d. Kronos d. Gr. (Allgem. Schulz. 1833. p. 225—237). Stuhr II, 24 sqq. G. Sippell de cultu Saturni. Marburg 1848. 8. (geht meist auf den römischen Gott).

---

[49]) Tit. p. 9 sq.

A. Name. Die Stoiker [50]) nahmen den *κρόνος* = *χρόνος*. So auch Buttmann [51]), Böttiger [52]), Stuhr [53]), Creuzer [54]); ähnlich O. Müller [55]). Diese Etymologie paſst nur dann zur Mythologie, wenn man Kronos als Gott der Jahreszeiten faſst. Besser ist die Ableitung von *κραίνω* (reifen), also der, welcher reifen macht. Vergleiche *κόος* von *καίω, κτόνος* von *κτείνω* [56]). Andre haben an *κοίρανος* und *κεραυνός* gedacht; mythisch richtig, aber nicht sprachlich.

B. Genealogie. *Κρόνος* ist Sohn des Uranos und der Ge und daher, wie nicht bezweifelt werden kann, ebenfalls eine Auffassung des Himmels. Denn das Gezeugte hat immer die Natur des Erzeugers, wie z. B. Helios, Sohn des Hyperion, gleich diesem Sonnengott ist.

C. Mythologie. Nachdem Kronos zur Herrschaft der Welt gelangt war, seine Brüder aber, die Kyklopen und Hekatoncheiren, im Tartaros gelassen hatte, prophezeiten ihm seine Eltern, er werde gleichfalls durch seine Kinder der Herrschaft beraubt werden. Um dies zu verhüten, verschlang er sie gleich nach der Geburt. Rhea, seine Gemalin, mit Zeus schwanger, verbirgt sich vor Kronos und gebiert im Verborgenen den Zeus, der von Cureten bewacht und von der Ziege Amaltheia ernährt wird. Als er herangewachsen ist, übernimmt er mit seinen Geschwistern den Kampf gegen Kronos und dessen Geschwister, die Titanen (Titanomachie). Da dieser Kampf unentschieden bleibt, so

---

[50]) Bei Cic. N. D. II, 25.

[51]) p. 31 sqq.

[52]) I, 225 u. 230 not. 11.

[53]) p. 28.

[54]) III, 58. 62.

[55]) L. G. I, 154, wo er *Ζεὺς Κρονίων* oder *Κρονίδης* als Sohn der Vorzeit oder Urzeit faſst.

[56]) Vgl. Soph. Trach. 127. *ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς — Κρονίδας*. — Heffter p. 225 sq. Schömann de Tit. p. 23.

befreit Zeus auf die Weissagung der Ge die Kyklopen und Hekatoncheiren und besiegt mit deren Hülfe die Titanen, die er in den Tartaros verstöfst und unter die Obhut der Hekatoncheiren giebt. —

Unter die Herrschaft des Kronos wird auch das goldene Zeitalter[57]) verlegt, in welchem die Menschen sorglos und ohne Kummer ihre Tage dahinlebten, reich an Heerden und den freiwilligen Gaben der Erde. Die Erinnerung an diese glückliche Zeit war zum Theil erhalten in den Festen, welche dem Kronos zu Ehren gefeiert wurden, z. B. in Athen am 12ten Hekatombaion (= 1sten Aug. 427 (Ol. 88, 2) = 6ten Juli 430 (Ol. 87, 3)). Hier schmauste man fröhlich beisammen; der Hausvater bediente seine Knechte, Spiel und Tanz und lauter Lust machten in diesen Tagen die einzige Beschäftigung aus[58]). Es waren diese *Κρόνια* offenbar Dank- und Aerndtefeste[59]). — Ein Freudenfest fand auch zu Kyrene statt, an welchem man sich mit frischen Feigen bekränzte und mit Kuchen beschenkte[60]). — Einen ähnlichen Bezug auf Ackerbau mufs man wohl der Verehrung des Kronos zu Elis geben. Hier lag, bei Olympia, ein dem Kronos geweihter Hügel[61]). Dort sollten schon die Menschen des goldenen Zeitalters dem Kronos ein Heiligthum gegründet haben[62]). Auf dem Gipfel dieses Hügels

---

[57]) Bergk Rel. com. att. ant. p. 188 sqq. Ueber das Zeitalter überhaupt vgl. Erkl. zu Hesiod. O. D. p. 109 sqq. Buttmann Myth. II. 36 sqq. Völcker D. Mythol. d. Japetischen Geschlechts. Giefsen 1824. 8. p. 250—280. Hermann Gottesdienstl. Alth. d. Gr. §. 4, 7.

[58]) L. Accius bei Macrob. Sat. I, 7.

[59]) Vgl. Heffter p. 227 sq. Hermann Gd. A. §. 54, 7 sq.

[60]) Macrob. Sat. I, 7.

[61]) *Κρόνιος λόφος* Pind. Ol. V. 17. *Κρόνου λόφος* Ol. VIII, 17. *πάγος Κρόνου* Ol. XI, 50. *ὄρος Κρόνιον* Pausan. VI, 20, 1. *Κρόνειον* Xenoph. Hellen. VII, 4, 14.

[62]) Pausan. V. 7, 6.

opferten die sogenannten *Βασίλαι* dem Kronos zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios[63]). (Um dieselbe Zeit wurde zu Athen, am 15ten Elaphebolion (=29/31 März) dem Kronos geopfert[64]). Vielleicht geschah diese Opferung auf dem Altar, den Kekrops gegründet haben sollte[65]). Doch gab es auch im Bezirk des Olympieion, südöstlich von der Akropolis, einen Tempel des Kronos und der Rhea[66]).) Ausserdem befand sich zu Olympia unter den sechs, den zwölf Göttern geweihten, Altären einer für Kronos und Rhea[67]). — Unzweifelhaft Beziehung auf Fruchtbarkeit und Gedeihen hat der Kronos zu Lebadeia. Er stand hier mit dem Orakel des Trophonios, des ernährenden Gottes des Ackerfeldes, in Verbindung, indem jeder, bevor er den Gott befragte, unter andern auch dem Kronos, der Hera *βασιλίς*, dem *Ζεὺς βασιλεὺς* und der Demeter opfern mufste[68]), lauter Gottheiten, welche dem Segen des Ackerlandes vorstehen.

Inwieweit der Kronos, dem man auf Rhodos[69]) und Kreta[70]) Menschenopfer brachte, ein griechischer und nicht vielmehr ein phönizischer Bal oder Moloch gewesen, den man mit dem griechischen Kronos zu identificieren pflegt, mufs dahingestellt bleiben[71]). Jedenfalls aber scheint es mir sehr gewagt, so vielen unverdächtigen Zeugnissen gegenüber eine Verehrung des Kronos ableugnen zu wollen,

---

63) Pausan. VI. 20, 1.

64) Böckh. C. J. no. 523, 23. (Tom. I. p. 482.)

65) Philochoros bei Macrob. Sat. I, 10. (fr. 13 Müll.)

66) Pausan. I, 18, 7.

67) Sch. Pind. Ol. V. 8 u. 10.

68) Pausan. IX, 39, 4 sq. O. Müller Orch. p. 148. Zu *βασιλίς*, *βασιλεὺς* vgl. die *Βασίλαι* zu Olympia.

69) Porphyr. de abst. II, 54.

70) Ister bei Euseb. P. E. IV, 16. fr. 47. Müller.

71) Menschenopfer, bei den Barbaren dem Kronos dargebracht, erwähnt Soph. bei Hesych. *Κουρίον* (fr. 457. Ahr. 132 Dind.).

wie Buttmann, Stuhr, Böttiger, Völcker[72]), Gerhard[73]) und Andere thun, denen jedoch Hefter[74]), Schömann[75]) und Andere widersprechen.

Wenn aber Kronos eine wirkliche Existenz im Glauben und Kultus hatte, so mufste ein Volksmythos vorhanden sein, mit welchem der des Hesiod übereinzustimmen scheint und dessen Erklärung uns obliegt. Der Mythos besteht aus zwei Theilen: Verschlingen der Kinder und Vertreibung des Kronos. In Bezug auf das Erstere sind die Meinungen sehr getheilt. Böttiger will in demselben die dem phönizischen Moloch dargebrachten Kinderopfer erkennen. Heyne sagt[76]): „condere in se et consumere videri ac dici potest tempus annos, menses, dies, progeniem suam." Göttling[77]): „Saturnus ille Neptunum et Plutonem devorans indicare videtur ante Jovem in uno numine contenta fuisse regna maris, Orci etc., quae post diversis diis tradita sunt a Jove i. e. Saturnus evomuit istos reges, quos antea in suo corpore coarctarat." — Stuhr[78]): „So lange Kronos herrschte, hatte der Geist der Ahnen des Griechenvolkes noch nicht jene Anschauungskraft gewonnen, in welcher er, sein eigenes Leben für sich selbst vergegenwärtigend, im Stande gewesen wäre, die im Bewufstsein erzeugte Vorstellung festzuhalten. Welche Anschauungen im Bewufstsein sich gestalteten, sie verschwammen wieder in Nebelgestalt. Zur Zeit der Herrschaft des Kronos hatte es dem Bewufstsein nicht geeignet, in der Kraft der Erinnerung, des Gedächtnisses, das Leben der Vergangenheit für die Gegenwart

72) Japet. p. 282.
73) Prodr. p. 14 sq. not. 3.
74) a. a. O.
75) de Tit. p. 25.
76) Obss. Apollod. p. 6 sq.
77) Zu Hesiod. Th. 497.
78) p. 27 sq.

festzuhalten. Selig und sorglos im vollkräftigen, lebendigen Ergreifen des Augenblickes hatten die Menschen ihre Tage dahingelebt und sich nicht gekümmert um den morgenden Tag, so wenig, wie auf den gestrigen zurückgesehen. Das Bewufstsein war in der Unmittelbarkeit des Gefühls, in der es sich bewegte, dem Augenblicke dahingegeben und somit der Zeitlichkeit (*κρόνος = χρόνος*)." — Heffter: „Das Verschlingen seiner Kinder ist eine ächt Kretische Fabel und leicht zu erklären aus dem orgiastischen Zeuskult auf dieser Insel, aus dem sie sich gebildet hat. Das in Wirklichkeit bestehende, der Kuretentanz, das geräuschvolle Musicieren u. s. w. sollte, nachdem es schon lange bestanden, seinem Ursprunge nach erklärt werden, und die Phantasie erschuf den bekannten Mythus." — Alle diese Erklärungen treffen das Wahre nicht. Sie zeigen nur das Schwierige der Sache[79]). — Ich beanspruche nicht, die Sache ganz ins Licht zu setzen. Doch mache ich auf folgende Punkte aufmerksam. Wenn Kronos der Himmel[80]), Rhea die Erde, so können ihre Kinder nur die Hervorbringungen der Erde sein unter dem Einflufs des alles reifenden Himmels. Kann man nun wohl weiter sagen, der Himmel vernichte, verschlinge wieder, was unter ihm die Erde geboren? O ja. Gerade, wenn der Himmel alle Keime der Erde zu voller Reife gebracht, verschlingt er sie wieder. Kronos verschlingt die Histia, Demeter, Hera und den Hades d. h. der Erde Leben, er verschlingt auch den Ennosigaios, das Meer, oder, um des Hesiod malenden Ausdruck beizubehalten, er schlürft

---

[79]) Auch Funcke (Uranos, Kronos u. Zeus im Kampfe um den Herrscherthron. Z. f. A. 1839. Decbr. no. 152 sq. p. 1220—1229.) erklärt nichts.

[80]) Pythagoras nannte das Meer „die Thräne des Kronos" (*Κρόνου δάκρυον*) Plutarch. Is. u. Osir. cp. 32. p. 364. A.

auf (κατέπινε)[81]) seine Kinder, nur nicht den Zeus. — So aufgefafst scheint mir der Mythos von dem seine Kinder fressenden Kronos dem grauesten Alterthum anzugehören. Er ist eine naiv-kindliche Auffassung des Lebens der Erde, ihres Gebärens und Verwaisens.

Mit dieser grofsartigen Naturanschauung steht der zweite Theil des Mythos von der Vertreibung des Kronos durch Zeus im genausten und nothwendigen Zusammenhange. Zeus, der jugendlich heitere Himmel, zwingt im Frühling seines Lebens, im Frühlinge überhaupt, den Himmel, der das Erdenleben verschlang, man kann sagen den herbstlichen und winterlichen[82]), wieder frei zu geben, was er raubte, wieder zu gebären das Leben der Erde: Histia, Demeter, Herä, Hades und das nährende, tobende Meer, den Ennosigaios.

Wir haben somit in dem Mythos von Kronos die mythische Anschauung des Naturlebens, wie es sich vom Herbst an durch den Winter bis zum Frühling darstellt. Man kann daher den Kronos erklären als den Himmelsgott, aufgefafst in seiner herbstlichen und winterlichen Thätigkeit: als den alles reifenden, hervorbringenden, aber alsbald alles bindenden[83]). Dies Herbstliche und Winterliche im Kronos symbolisieren auch die Attribute, welche man ihm in plastischen Darstellungen gegeben hat[84]). Kronos wird dargestellt mit

---

[81]) Theog. 459. 467. 497.

[82]) Nach Theopomp. bei Plutarch. Isis u. Osir. cp 69. p. 378 (fr. 293 Müll.) gradezu χειμών. Das Fest des mit ihm identisch gesetzten Saturnus im December gefeiert. — Geht darauf auch die merkwürdige Nachricht des Phylarchos bei Jo. Lyd. de mens. p. 276 Hase (fr. 34. Müll.), dafs in den Tempel des Kronos keine Frau, kein Hund, keine Fliege, d. h. nichts Fruchtbares kommen durfte?

[83]) Daher sagt mit Recht von ihm d. Orph. Hymn. 20: „Der du alles verschlingst und alles auch wieder gedeihn machst."

[84]) Vergl. O. Müller Arch. §. 395, 2. Winckelmann Pierres gravées de Mr. Stosch. II Kl. 1 Abth. Böttiger I, 230 sqq. Heffter p. 233 sqq.

Sichel (ἅρπη) und verhülltem Haupte [85]). Die Sichel (als welche sehr leicht der Blitz zu fassen) deutet den Früchtesegen im Herbste an; die Verschleierung die Verhüllung des Himmels im Winter. Auf das Winterliche geht auch, was weiter dem Kronos beigelegt wird: graue Haare, langer Bart. Er wird als bleich, dürr, vertrocknet, mit bläulicher Hautfarbe, gekrümmt, finster, mürrisch dargestellt [86]). Keine menschliche Bildung symbolisiert den Winter besser als die eines Greises [87]). — Unserer Auffassung des Kronos entspricht auch seine Fesselung mit wollenen Fufsbinden [88]). Er war das ganze Jahr über gebunden; an seinem Feste wurden die Bande gelöst [89]). Wenn man den Erndtesegen hatte, brauchte man den Gott nicht mehr zu fesseln, damit er nicht entflöhe.

Die Entthronung des greisen Winters durch seinen jugendlichen Sohn Frühling läfst der Mythos nicht ohne Kampf und Streit vor sich gehen. Er berichtet uns von der Titanomachie [90]), dem Kampfe des Zeus und seiner Geschwister gegen Kronos und dessen Geschwister. Dieser

---

[85]) Gerhard Prodr. p. 14. not. 2. sagt unrichtig von dieser Verhüllung „man kann sie auch blos als ehrwürdige Tracht des ältesten Gottes gelten lassen.“ —

[86]) Heffter p. 233.

[87]) *Κρονικαὶ λῆμαι* Aristoph. Plut. 581. Diogen. V, 63 ibq. Leutsch. Der Augenausflufs alter Leute, der den Blick trübe, düster (Winter) macht. — Daher *Κρόνος* = *γέρων* (Bergk de reliq. com. Att. ant. p. 9). *Κρόνου πυγή* (Kronossteifs) altes unempfindliches Stück Fleisch, Diogen. V, 64. — *Κρόνος* = alt, dumm, morös, unempfindlich s. Plat. Euthydem. p. 287 B. ibq. Heind. — Anders gemeint ist es, wenn Plat. Symp. p. 195 B. *Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερος* heifst.

[88]) Plat. Cratyl. 45. p. 404. A. ibq. Heind. Heffter p. 234.

[89]) Apollod. bei Macrob. Sat. I, 8. fr. 41 Müller.

[90]) Aufser dem oben citierten Aufsatze von Funcke ist hier noch zu erwähnen: F. W. Zimmermann Comm. de Graecor. veteribus diis spec. Hal. 1834. 8.

Theil des Mythos ist zu deuten auf den Kampf der Mächte des Frühlings gegen die Mächte des Winters, deren Besiegung bewerkstelligt wird mit Hülfe der bis dahin im Tartaros verschlossenen Kyklopen und Hekatoncheiren, d. h. mit Hülfe von Gewittergewölk, von Donner, Blitz und Wetterstrahl. Die winterlichen Gewalten, welche die Erde beherrschen, bedecken, verhüllen, vertreibt der Frühlingshimmel etc.

Nachdem so Zeus, des Kronos Sohn, zur Herrschaft gekommen, lehnen sich die Giganten[91]) gegen ihn auf, werden aber vom Zeus, dem die übrigen Götter Beistand leisten, besiegt. Den einzelnen Göttern entsprechen immer Giganten, die nichts Andres sind, als sie selbst.

Aus der Vorstellung von dem segenspendenden und dahingeschwundenen Kronos, aus der herbstlichen Fröhlichkeit und der winterlichen Ruhe und Sorglosigkeit hat sich aufser der Vorstellung von dem herrlichen, sorglosen Leben unter der Herrschaft des Kronos und von der Verstofsung desselben in den Tartaros noch eine andere entwickelt, die Vorstellung nämlich, dafs Kronos an den Enden der Erde auf den Inseln der Seligen herrsche[92]).

3. *Ζεύς*.

Lil. Gyraldus p. 75—117. Natalis Comes Lb. II, 1. p. 78—113. Böttiger I, 299 sqq. II, 3—210. Émeric David Jupiter. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les monuments qui le représentent. Paris 1835. 8. II. Stuhr II, 268 sqq. Creuzer III, 72 sqq.

---

[91]) Ueber die Gigantomachie s. Ryck de Gigantibus. — Zwerg de Gigantibus. Kil. 172. . Fabricius Syll. Opuscul. Hamb. 1738. p. 443 sqq. Völcker a. a. O. p. 307 not. 32. — Darstellungen bei O. Müller Arch. §. 396, 4. Lenormant und de Witte (p. 19) Pl. 1—11.

[92]) Hesiod O. D. 168 sqq. Pind. Ol. II, 75 sqq. Böckh.

A. Name. *Ζεὺς — Δεύς; Ζὴν — Δήν; Ζὰν — Δάν; Ζὰς — Ζής; Δίς.* — [93])

Die Bedeutung des Namens Zeus ist den Alten verborgen geblieben und auch den neuern Gelehrten. Erst mit Hülfe des Sanskrit ist sie ermittelt. Die Alten gaben sehr verschiedene und abenteuerliche Etymologien: von *ζῆν* [94]), *δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσι ὑπάρχει*; von *ζεῖν* [95]) (wärmen); mythisch richtig, aber nicht sprachlich. Dasselbe ist zu urtheilen über die Ableitung von *δεύειν* [96]) (benetzen). Nicht besser sind die Etymologien der Neuern [97]).

Konnten die Alten nicht eine richtige Ableitung von dem Namen Zeus geben, so haben sie ihn doch alle richtig erklärt und gedeutet. Schon in dem Mythos bei Homer [98]) wonach die drei Brüder Zeus, Poseidon, Hades unter sich die Welt verlosen, dem Hades das Innere der Erde, dem Poseidon das Meer, dem Zeus aber der Himmel zufällt, zeigt sich das Gefühl für die Naturbestimmtheit des Zeus. Stellen anzuführen, in welchen die Alten den Zeus auf den Aether deuteten, ist überflüssig, da sie Einem fast überall begegnen. Erst später findet sich die Deutung auf die Sonne, z. B. bei Macrobius; aber schon bei Democrit [99]). Der ersten Erklärung schliessen sich die meisten Neueren an; nur wenige, z. B. Schwenck [100]) der zweiten.

Der Name des Zeus (*Ζεύς, Δεύς*) entspricht genau

---

[93]) Vergl. Herodian. *π. μ. λ.* p. 6, 15. Eustath. Od. *α*, 27. p. 1387, 27. Spitzner zu *Ξ*, 265.

[94]) Plato Cratyl. p. 30. Bekk. und die Stoiker (Diog. Laert. VII, 147).

[95]) Etym. M.

[96]) Eustath. p. 153, 35. p. 436, 18.

[97]) Vgl. Creuzer IV, 633 sq.

[98]) O, 187 sqq.

[99]) Eustath. Od. p. 1713, 16.

[100]) Etym. mythol. Andeut. p. 32 sqq.

dem Scr. djaus = Himmel; Glanz, Tag [101]). (Jupiter = Jus, Djus pater, vergl. Dijovis). Aus dieser unzweifelhaften Bedeutung des Namens ist klar, dafs, wenn man später auch Poseidon und Hades Zeus nannte, wie allerdings mehrfach geschehen, dies nur erst möglich war, nachdem sich die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren und zu der allgemeinen „des erhabenen Gottes, Gottes überhaupt," erweitert hatte, wie dergleichen Verallgemeinerungen des Begriffes auch sonst in der Sprache mehrfach wahrzunehmen sind [102]).

B. Genealogie. Zeus ist Sohn des Kronos und der Rhea, des Himmels und der Erde.

C. Mythologie. Bei keinem Gotte kommt man bei Betrachtung der über ihn vorhandenen Mythen so in Verlegenheit als beim Zeus. Theils sind sie so aufserordentlich mannigfaltig, theils so streng von einander unterschieden, theils ist Natürliches und Ethisches so in ihnen durchdrungen, dafs eine Scheidung und Anordnung aufserordentlich schwierig ist. Das beste scheint mir, den pelasgischen und hellenischen Zeus, soweit dies überhaupt zulässig ist, auseinanderzuhalten. Jener waltet im Naturleben, dieser vorzugsweise im Menschenleben. Es sind namentlich drei uralte, pelasgische Kultuslokale des Zeus, die wir einzeln betrachten müssen: Dodona, Arcadien, Kreta. Der kretensische Zeus macht den Uebergang zum hellenischen (homerischen), der seine vollendetste Gestalt poetisch durch die Tragiker, plastisch durch Phidias erhalten hat.

---

[101]) Vgl. Pott Etym. Forsch. I, 99. M. Schmidt in Jahn J. f. Ph. 1830. Bd. XII, 333—349. Grimm DM. p. 175 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 88.

[102]) Z. B. νέκταρ οἰνοχοεῖν.

I. Der Pelasgische Zeus [103]).

1. Der dodonäische Zeus.

(ὁ Δωδωναῖος und vorzugsweise ὁ πελασγικός.) [104])

Fr. Cordes de oraculo Dodonaeo. Groning. 1826. 8. Jos. Arneth Ueber das Taubenorakel zu Dodona. Wien 1840. E. v. Lassaulx D. Pelasgische Orakel d. Zeus zu Dodona. Würzburg 1841. 4. Creuzer III, 175—191.

Der Ort Dodona lag in Epeiros, am Fusse des quellenreichen Berges Tomaros. Hier wohnten in ältester Zeit die Chaoner, später die Thesproter, pelasgische Stämme [105]). Homer [106]) gedenkt der Perhaiber, welche das böswinterliche Dodona bewohnten; wir kennen diese sonst nur in Thessalien. — Die Gegend, in welcher Dodona lag, hieſs Hellopia. Hesiod [107]) beschreibt sie folgendermaſsen: „Es ist ein Land Hellopia, mit üppigen Saatfeldern und Wiesen; reich an Schaafen und drehfüssigen Rindern (εἰλιπόδεσσι βόεσσιν). Darin wohnen viele heerdenreiche, unzählige Männer, Geschlechter sterblicher Menschen. Dort am äuſsersten Ende ist Dodona erbaut, welches Zeus liebte und zu seinem Orakel machte, geehrt von den Menschen. Dort holen sich die Erdbewohner alle Orakel. Wer nun dorthingehend den unsterblichen Gott befragen will, Geschenke bringend, der möge kommen mit guten Schicksalsvögeln." —

---

[103]) Vgl. p. 123 sqq.

[104]) Apollod. fr. 1. Müll.: *Καθάπερ οἱ τὸν Δία Δωδωναῖον μὲν καλοῦντες, ὅτι δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ, Πελασγικὸν δὲ, ὅτι τῆς γῆς πέλας ἐστίν.* Die erste Etymologie ist nicht uneben; die zweite weicht der andern, wonach die Pelasger selbst als die Ackerbauer erscheinen.

[105]) O. Müller Dor. I, 6.

[106]) B, 750.

[107]) In einem Frgm. aus d. Eöen bei Sch. Soph. Trach. 1174 (no. 149 Marcksch.)

Wir sehen hieraus, dafs Hellopia aufserordentlich fruchtbar war, woraus sich schon einigermafsen auf den Charakter der dort verehrten Gottheit schliefsen läfst. Es war der Himmelsgott, in besonderer Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Landes und das Gedeihen der Heerden und Menschen. Darauf weisen viele einzelne Angaben: 1) *Ζεὺς Ναίος*[108]), der Wasserzeus, dem man in Epeiros die *Ναία*[109]) feierte; 2) jedem Orakelspruch war die Aufforderung beigefügt, *Ἀχελώῳ θύειν*, wobei das Wort *Ἀχελῶος* allgemein für das nährende Wasser[110]) gebraucht wurde; — 3) ebendarauf deuten auch die Tauben. Herodot[111]) erzählt: „es wären zwei schwarze Tauben aus dem Aegyptischen Theben ausgeflogen, und die eine nach Libyen, die andere nach Dodona gekommen. Diese habe sich auf einer Eiche niedergelassen und mit menschlicher Stimme geredet, hier solle ein Orakel des Zeus sein." Ohne Zweifel ist dies spätere Deutelei und Gelehrsamkeit, aber die Stiftung durch Tauben wird uralte Sage sein. Wie man die Wolke als Schwan betrachtet, so kann man sie auch als Taube ansehen, die sich auf der Eiche niederläfst und zu den Menschen mit Donner und Blitz redet. In jedem Symbol ist eine Coincidenz von Rücksichten zu bemerken. Die Taube galt den Alten als besonders fruchtbar, und deshalb konnte die Wolke, welche ja als fruchtbringend angesehen wurde, leicht mit dem Bilde der Taube bezeichnet werden; — 4) wurde neben dem Zeus in Dodona verehrt die Dione (von demselben Wortstamm, aber die Erde bezeichnend), deren Tochter Aphrodite, die im Frühling blühende Erde, war.

---

108) Bekker Anecd. I, 283.

109) C. J. no. 2908.

110) Ephoros bei Macrob. V, 18 (fr. 27. Müll.). Unger Theb. Par. p. 183.

111) II, 55.

Die Diener des Zeus waren die Σελλοί oder Ἑλλοί, die der Dione, wie es scheint, die πελειάδες. Beide Namen sind sehr verschieden erklärt: Ἑλλοὶ ἀπὸ τῶν ἑλῶν τῶν περὶ τὸ ἱερόν[112]). Andere haben Σελλοί mit σέλας zusammengebracht, doch sind diese Etymologien sehr zweifelhaft. — Πελειάδες sind die Priesterinnen der Dione offenbar von den Wolken genannt, den Begleiterinnen der Erde, wie die Priester der Kybele, die Korybanten, Wolkendämonen sind.

Die Seller nennt Homer[113]) ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι. Vgl. Sophocles[114]): „τῶν ὀρείων καὶ χαμαικοιτῶν ἐγὼ Σελλῶν ἐσελθὼν ἄλσος" und was Tacitus[115]) über den Hainkult der Semnonen sagt. Der Kult des Zeus schloſs sich an die hochheilige Eiche (Bucheiche, quercus esculus, δρῦς, φηγός), mit süſsen, eſsbaren Früchten, nach dem Glauben der Griechen der Menschen erste Speise. Die Eiche kann auch gewählt sein, weil sie der schönste Baum ist und weil sie die Blitze anzieht[116]), wohin der Himmelsgott also im Blitze niedersteigt. Im Rauschen der Eiche glaubte man daher die Stimme des Gottes zu vernehmen[117]). In dem Gipfel der Eiche lieſs man Tauben nisten — dieselbe Symbolik, die den Widder um die Mauern von Tanagra tragen lieſs. (S. unten: Athene mit dem Widder.) Am Fuſse der Eiche, gleichsam aus ihren Wurzeln, floſs ein Quell, dessen Mur-

---

[112]) Apollod. bei Strab. VII, 505. B. (fr. 175 Müll.)

[113]) *Il*, 235.

[114]) Trach. 1166 sq.

[115]) Germ. 39.

[116]) Claussen Q. Herod. p. 28.

[117]) Suid. Δωδώνη. — Auf einen ähnlichen Kult scheinen hinzudeuten: Ζεὺς δρύμνιος bei den Pamphyliern (vielleicht von ὁ δρυμός, der Eichwald), Lycophr. Cass. 536 ibiq. Tzetz. — Ζεὺς ἔνδενδρος auf Rhodos (Hesych. s. v.). Ζεὺς φηγοναῖος (Creuzer III, 184, 84).

meln die Priesterin deutete [118]). Er war ein ἀναπαυόμενος, ein intermittierender [119]). Wahrscheinlich wurde drittens die göttliche Stimme noch vernommen aus tönendem Erz. Wir haben darüber zwei etwas von einander abweichende Nachrichten; nach der ersten [120]) ist das Heiligthum zu Dodona nicht mit Mauern umgeben gewesen, sondern mit sich berührenden Dreifüſsen oder Kesseln, die, wenn einer angeschlagen wurde, alle mitklangen und einen lange anhaltenden Ton gaben; nach der andern [121]) standen zwei Säulen neben einander, auf deren einer sich ein ehernes Becken befand, während auf der andern ein Knabe mit einer Geiſsel stand, die, vom Winde bewegt, das Becken berührte [122]).

Obgleich in der geschichtlichen Zeit dem delphischen Orakel nachstehend, blieb das zu Dodona doch noch immer in Ansehen. Erst als die Aetolier in dem Kriege gegen Philipp III. von Macedonien das Heiligthum zerstört und seiner Schätze beraubt hatten (c. 220), sank es, und zu Strabo's Zeit hatte es fast ganz aufgehört.

Auch dies Orakel zeigt den Gott des Himmels. Das Rauschen der Eiche und des Quells gilt für seine Sprache, für Offenbarung des Willens jenes groſsen Geistes, dessen Wohnsitz im Himmel ist und der den Menschen Regen und ihren Früchten Gedeihen giebt. Die Vorstellung von ihm hat sich noch nicht zu klarer, plastischer Anschaulichkeit durchgebildet, und daher gab es auch in Dodona noch keine Bilder von Zeus. Es ist das geheimniſsvolle Vernehmen

---

118) Serv. z. Aen. III, 466.
119) Plin. H. N. II cp. 106 Mill.
120) Demon fr. 17 sqq. Müll. (bei Steph. Byz. Δωδώνη, Suid. Δωδωναῖον, χαλκεῖον).
121) Polemon. fr. 30. Prell.
122) Ueber diese Differenz vergl. Preller a. a. O. p. 57 sqq. und Creuzer III, 185 sqq.

des göttlichen Geistes, wie er in der Eichenkrone oder im sprudelnden Quell sich zu erkennen giebt.

Bei Pausanias [123]) werden zwei Verse angeführt, welche von allen die ältesten gewesen und von den Peleiaden sollen gesungen worden sein: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o grofser Zeus: die Erde sendet Früchte empor, darum nennt die Erde Mutter." Auch hier tritt die Beziehung auf Fruchtbarkeit hervor. Ebenso in den gewifs alten und den pelasgischen Zeus angehenden Versen des mythischen Pamphos [124]): „Zeus hehrester, gröfster der Götter, eingewickelt in Mist von Schafen, Rossen und Mäulern."

Der pelasgische dodonäische Zeus war der Stammgott der Myrmidonen in Thessalien, wo ebenfalls ein Dodona lag, und der Stammvater der Aiakiden, Aiakos, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit und daher auch Richter der Todten [125]), war ein Sohn des Zeus und der Aigina, der Tochter des Flufsgottes Asopos. Aigina erinnert an *αἴξ*, Ziege, Wolke; so konnte sie Tochter des Flufsgottes sein, und Zeus, wie die Sage berichtet, sie als Adler rauben und als Flamme überraschen.

Als Hellas einst von einer grofsen Dürre heimgesucht wurde, und die Pythia Hülfe verhiefs, wenn Aiakos zu den Göttern bete, wurden Gesandte an Aiakos geschickt, auf dessen Gebet zum Zeus der ersehnte Regen eintrat. Zum Dank wurde dem Zeus *πανελλήνιος* oder *ἑλλάνιος* oder *ἀφέσιος* ein Tempel geweiht [126]). Nach Hesiod [127]) beklagte

---

[123]) X, 12, 10.

[124]) Bei Philost. Heroic. cp. 2, 19. p. 98. Boiss.

[125]) Plut. Gorgias p. 523. Apollod. III, 12, 6. Auch der Todtenrichter Minos ein Sohn des Zeus.

[126]) Apollod. III, 12, 6. Pausan. II, 29. I. 24, 9. O. Müller Aegin. p. 18 sq.

[127]) Bei Sch. Pind. Nem. III, 21 (no. 92. Mcksch.).

sich Aiakos, als er allein auf Aigina lebte, und Zeus wandelte alle Ameisen des Landes in Menschen, welche davon Myrmidonen genannt wurden. Offenbar liegt hierin eine Beziehung auf Ackerbau: die erdaufwühlenden Ameisen sind Ackerbauer. Dergleichen Uebertragungen finden sich häufiger, z. B. ὕνις, Pflugschar, von ὗς. Die Ameisen werden auch sonst ähnlich gebraucht.

2. Der Arkadische Zeus.

Arkadien war einer der ältesten Sitze der Pelasger[128]), daher die Arkadier sich *προσέληνοι*[129]) nannten. Wegen der Natur ihres Landes sind sie stets ziemlich unverändert geblieben. Das ganze arkadische Wesen darf für ein sehr altes gelten, als welches es auch von den Griechen selbst anerkannt worden ist. So gleich darin, dafs man, aufser Kreta, keinem Lande in gleichem Mafse wie Arkadien den Ruhm zugestand, den Zeus geboren zu haben[130]). Es gebar Rhea den Zeus auf dem Berge Lykaion[131]), der im Südwesten von Arkadien in der Landschaft Parrhasia lag[132]). Auf diesem Berge befand sich ein Ort (*χώρα*), welcher *Κρητέα* hiefs und wo eben Zeus erzogen sein sollte[133]). Als seine Ammen werden genannt die drei Nymphen *Θεισόα* (Ort am Lykaios), *Νέδα* (Flufs, auf dem Lykaios entspringend) und *Ἁγνώ* (Quelle daselbst). Wenn Dürre lange Zeit angehalten hatte und Saaten und Früchte anfingen zu vertrocknen, dann betete der Priester des Zeus Lykaios an

---

128) Herrmann St. A. §. 8, 5.

129) Apollon. Rh. IV, 264 ibiq. Schol. Vgl. Heyne Opusc. II, 333 sqq.

130) Pausan. VIII. 36, 2 sqq. 38, 2 sq.

131) Pausan. a. a. O.

132) Callimach. Jov. 10.

133) Pausan. VIII, 38, 2.

dem Wasser dieser Quelle Hagno, opferte nach Herkommen und berührte die Oberfläche des Wassers mit einem Eichenzweige, worauf das Wasser sich bewegte, ein Nebel aufstieg und als Wolke dem Lande Regen brachte[134]). So nährten Hagno, Neda und Theisoa den Himmel, wie der Berg, auf welchem die Wolken erzeugenden Quellen entspringen, mit Recht die Geburtsstätte des Zeus genannt werden kann. *Λυκαῖος* heifst dieser Berg vom Lichte und Glanze, so wie *Ζεὺς* selbst. Dahinein schlägt auch, was Pausanias[135]) weiter erzählt: „Auf dem Berge Lykaios ist ein heiliger Hain des Zeus Lykaios, den zu betreten Niemand erlaubt ist. Hat ihn einer betreten, so mufs er binnen Jahresfrist sterben[136]). Und Menschen sowohl als Thiere, welche in den Bezirk kommen, verlieren ihren Schatten." In dem Letztern zeigt sich die Einwirkung des Lichtgottes. — Entsprechend den feierlichen Regungen, welche dieser unnahbare Hain in den Verehrern des Zeus hervorrufen mufste, waren die, welche sich nothwendig an den Altar des Zeus auf eben jenem Berge knüpften. Auf der höchsten Spitze war nämlich ein Erdhügel aufgeworfen, von dem aus man fast den ganzen Peloponnes überschauen konnte, und vor diesem als Altar dienenden Erdhügel standen gegen Morgen zwei Säulen mit goldenen Adlern.

Die Einrichtung des arkadischen Zeuskultes wird an Lykaon geknüpft, Sohn des Pelasgos und der Meliboia[137]) (d. h. Arkadien) oder der Kyllene[138]). Er stiftete dem Zeus das Fest *λύκαια* mit Wettkämpfen, opferte ihm ein Kind[139])

---

[134]) Pausan. VIII, 38, 4.

[135]) a. a. O.

[136]) Vergl. Tacitus Germ. 39, wo von dem heiligen Haine der Semnonen die Rede ist, den sie nur gefesselt betreten etc.

[137]) Apollod. III, 8, 1.

[138]) Sch. Eurip. Or. 1642.

[139]) Nyctimos: Tzetz. Lyc. 481. Arkas: Eratosth. Cat. 8.

und ward deshalb während des Opfers in einen Wolf verwandelt[140]).

Dies Zusammentreffen von *Ζεὺς Λυκαῖος*, von *Λυκάων* und dessen Verwandlung in einen Wolf (*λύκος*) ist nichts zufälliges, sondern bedeutungsvolles. Wenn man blos diese Reihe von Namen betrachtet, kann man auf die Vermuthung kommen, dafs *Ζεὺς Λυκαῖος* seinen Namen nicht, wie ich deutete, vom Licht, sondern vom Wolfe habe. Mit Unrecht. Bei Apollon, den wir als Sonnengott kennen lernen werden, ist derselbe Fall. Auch bei ihm, der seine lichte Natur vom Vater Zeus hat, begegnen uns fast als stete Begleiter des Gottes die Wölfe. So wenig nun bei dem Gott der Sonne das Accessit des Wolfes früher sein kann, als das des Lichtes, ebenso wenig beim Gott des hellen, glänzenden, strahlenden Aethers. Aber was sollen denn die Wölfe? Ihre Verbindung mit Zeus sowohl als mit Apollon zeigt, dafs sie in irgend einer Rücksicht in Bezug auf Licht und Helle müssen gesetzt worden sein[141]). Dafs dies wegen der äufsern Namensgleichheit (*λύκη* und *λύκος*) geschehen sei, ist kaum glaublich[142]). Den Alten selbst waren die Gründe nicht mehr deutlich, daher sie selbst welche gesucht haben, z. B. alle Wölfe gebären in zwölf Tagen, d. h. in

---

[140]) Pausan. VIII. 2, 3. Diese Sage vom Lykaon ist Gegenstand der Tragödie *Ἀζᾶνες* des Achaios.

[141]) Vgl. O. Müller Dor. I, 305—309. Creuzer II, 531—535.

[142]) Vgl. lux, *λύγξ* und Luchs (lugen, leuchten). — Mit den Augen verschlingen = scharf sehen. Sollte die Wurzel *λυκ* — verschlingen bedeuten, und daraus einerseits der Wolf als verschlingendes Raubthier, andrerseits das Licht als die Finsternifs verschlingend benannt sein? Macrob. Sat. I, 17. Die Sonne als Finsternifs und Winter vernichtend werden wir bei Apollon kennen lernen. Das Verschlingende ist besonders charakteristisch am Wolf, daher die Uebertragung von *λύκος* auf einen Raubfisch u. A. s. Hesych. *λύκος*, *ἁρπάγη*.

so viel Tagen, als Leto in Gestalt einer Wölfin gebraucht habe, um von den Hyperboreern nach Delos zu wandern[143]). Neuere Mythologen haben theils an das scharfe Gesicht[144]), theils an die helle Farbe des Wolfes gedacht[145]), ohne grofse Wahrscheinlichkeit[146]). Schwartz[147]) will weder den Ἀπόλλων λύκειος noch den Ζεὺς Λυκαῖος auf Licht beziehen, sondern beide auf den Wolf, den er — was er freilich auch war — als Symbol des Sieges fafst. Indefs, abgesehen von dem, was den Apollon als Licht- und Sonnengott zu erkennen giebt, so ist der Ζεὺς Λυκαῖος schon nach dem, was ich oben auseinandersetzte, auf Licht und Glanz zu deuten, um so mehr, als ihn Achaios[148]) geradezu ἀστερωπός nennt. — Wenn mir nun so die Verbindung von Licht und Wolf bei Zeus und Apollon aufser Zweifel steht, so kann ich doch nicht sagen, dafs mir in gleicher Weise der Grund dieser Verbindung klar sei. Denn die vorhin angeführten Erklärungen genügen mir keineswegs; am wenigsten die von der hellen Farbe des Wolfes; mehr die andere von seinem scharfen, in die Ferne dringenden Auge, das im Dunkeln leuchtet und sieht[149]), denn Auge und Licht, Sonne sind nahverbundene Begriffe. Man kann mehrere Gründe zusammen gelten lassen, wie dies bei Symbolen in der Regel der Fall ist. Man vergleiche die Eule bei der Athene, den Habicht und die Katze beim Horus.

---

143) Aristot. H. A. VI, 35.

144) S. Aelian. H. An. X, 26.

145) O. Müller Dor. I, p. 308.

146) Ebenso wenig genügt, was Macrobius Sat. I, 17 sagt, weil die Wölfe zur Zeit der Morgendämmerung auf Raub ausgehen (vgl. Hiob XXIV, 5). Virg. Aen. II, 355. Apollon. Arg. II, 124. Oppian. Cyneg. III, 305.

147) De antq. Apoll. nat. Berol. 1843. p. 37 sqq.

148) Bei Sch. Eurip. Orest. 383.

149) Plin. H. N. XI, 55. Vgl. Wernsdorf Rapt. Auror. p. 325 sqq.

Am liebsten würde ich den Wolf als Symbol der Gewitterwolke ansehen [150]).

Die *Λύκαια*, welche dem Zeus zu Lykosura gefeiert wurden, waren mit Wettkämpfen verbunden, in welchen *νικῶντες σκεύεσι τιμῶνται* [151]). Unter diesen *σκεύη* sind goldene Striegel (*στλεγγίδες χρυσαῖ*) zu verstehen [152]). Das grofse Alter dieses Festes ist an zweierlei zu erkennen: 1) dafs an demselben noch in späteren Zeiten, vielleicht sogar noch zur Zeit des Pausanias [153]) Menschen geopfert wurden [154]), wie dies mythisch in der Sage vom Lykaon präindiciert ist; 2) dafs die Sage ging, jeder der an den Lykaien von den Speisen esse, unter welche Menschenfleisch gemischt würde, verwandle sich in einen Wolf, werde ein *λυκάνθρωπος* [155]) (Werwolf). Plato erzählt auch aus Euanthes [156]): in Arkadien würde aus dem Geschlechte eines gewissen Anthos Einer durchs Loos bestimmt und an einen See geführt. Nachdem dort seine Kleider an eine Eiche aufgehängt seien, schwimme er über den See, fliehe in die Wälder, werde ein Wolf und bleibe neun Jahre lang unter den übrigen Wölfen. Habe er in dieser Zeit kein Menschen-

---

[150]) Vgl. Bullerkater, Bullerlux, *μορμολύκειον*. Grimm D. M. p. 471. 473. 474. Pöpel, ein anderer Ausdruck für Bullerkater, heifst im Hennebergischen eine dunkle Wolke. Ueber den Katzenveit s. Grimm D. M. p. 448.

[151]) Sch. Pind. Ol. VII, 153.

[152]) Xenoph. Anab. I, 2, 10. vgl. Hermann Antq. II. §. 51, 10.

[153]) VIII, 38, 5.

[154]) Theophrast. bei Porphyr. de abstin. II, 27. Ueber diese Menschenopfer handelt R. Suchier de victimis humanis apud Graecos. P. I. Marburg 1848. 4. Cp. I.

[155]) Plat. Repb. VIII, 565 D. Plin. H. N. VIII, 34 Ein Frgm. des Marcellus ὁ *Σιδήτης* über Lykanthropie steht bei Ideler Medici Gr. I, 13.

[156]) S. über ihn Vofs de hist. Gr. p. 438. West. Müller liest: Neanthes, s. Fragm. Hist. Gr. III.

fleisch gegessen, so kehre er zu demselben See zurück, schwimme wieder hindurch und erhalte seine ehemalige, nur um neun Jahr gealterte Gestalt wieder[157]. — Den Grund dieser Vorstellung von dem Verwandeln der Menschengestalt in eine Wolfsgestalt finde ich noch von Niemand genügend angegeben. Der Glaube daran muſs bis in die Urzeit zurückgehen. Ob er mit dem Menschenopfer zusammenhängt? und gewissermaſsen eine Kautel war gegen den Genuſs des Menschenfleisches? Da man die Opferung eines Menschen für Forderung der Gottheit hielt und deshalb nicht unterlassen zu können glaubte, suchte man sie wenigstens dadurch zu mildern, daſs man verhinderte von dem Fleische zu essen. Menschenopfer werden uns noch einige Male im Dienste des Zeus begegnen, namentlich beim Zeus *λαφύστιος*[158]. Ob die *Λύκαια*, wie Creuzer meint, ein Frühlingsfest waren, lasse ich dahingestellt. Doch scheint mir nach Vergleichung der ähnlichen Feste des Zeus nicht zweifelhaft, daſs sie eine Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Jahres hatten. Dies würde sich mit Sicherheit entscheiden lassen, wenn wir etwas über die Zeit wüſsten, in der dieses Fest gefeiert wurde. Ich habe schon mehrfach bemerkt, daſs alle Kulte, welche sich auf das Leben der Erde beziehen, wie sehr sie einerseits die Gesittung befördert haben, doch andrerseits düster und grausam sind, gleichsam als ob man alle Wildheit des Lebens in dieser Einen Kultuswildheit abthun wollte.

---

[157]) Vgl. Thorlacius Opusc. Tom. IV, 54 sqq. Böttiger Kl. Schr. I, 135 sqq. und die ähnliche germanische Sage bei Grimm D. M. p. 1047 sqq.

[158]) Auf Menschenopfer gehen auch wohl die Beinamen *εἰλαπινάστης*, *σπλαγχνοτόμος*.

3. Der Kretische Zeus.
Höck Kreta I, 160 sqq.

Mehr als vom dodonäischen und arkadischen Zeus wissen wir vom kretischen. Der Grund davon liegt in der gröfseren Bedeutung, welche die Gestaltung, wie Zeus sie auf Kreta gewann, für das griechische Leben gehabt hat.

Wir haben auf Kreta einem grofsen Theile nach dieselben Volkselemente, wie auf dem griechischen Festlande [159]). Seit den frühesten Zeiten waren hier Pelasger heimisch. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dafs die Dorier, noch ehe sie in den Peloponnes gewandert waren, von Thessalien aus eine Kolonie nach Kreta geschickt hatten [160]), obgleich Höck [161]) und Böckh [162]) dies leugnen. Jedenfalls sind auf Kreta uralte hellenische Elemente, pelasgische, welche durch die eigenthümliche Lage der Insel begünstigt vor denen des Festlandes sich entwickelten, wie in staatlichen Dingen, so auch in religiösen, und was uns hier zunächst berührt, in Bezug auf den Kult des Zeus. Wie man Arkadien, wegen der erhaltenen Alterthümlichkeit seiner Bewohner, bereitwillig als eine Geburtsstätte des Zeus betrachtete, so andrerseits fast mit noch mehr Anerkennung Kreta. Denn hier hatte der nachmalige hellenische Zeus zuerst sich entwickelt. Es ist ein sehr irriger Satz, den französische Gelehrte, z. B. Frèret [163]) aufgestellt haben, und den Böttiger [164]) billigt, dafs eine Gottheit da, wohin ihr Geburtsort verlegt werde, zuerst verehrt worden sei. Dieser Glaube

---

159) Höck II, 3 sqq.
160) O. Müller Dor. I, 31 sqq.
161) II, 15 sqq.
162) C. J. II, 450.
163) H. de l'Ac. Tom. XXIII, p. 22.
164) II, 228.

hat ganz andere Ursachen. An die Geburt der Gottheit wurde geglaubt, theils weil man sie menschlich dachte, theils weil sie auf Natur beruhte, die man nicht anders als ein Gewordenes sich vorstellen konnte. Glaubte man aber an die Geburt, so brachte ein sehr natürliches Gefühl es mit sich, dieselbe an den jedesmaligen Ort, an welchem man wohnte, zu verlegen, die Gottheit zu lokalisieren. Die Gottheit mufste sich zugleich mit den Menschen heimisch machen in den Wohnsitzen, sich einwohnen. So ward denn, wie ich schon bemerkt habe, die Ehre, Geburtsstätte des Zeus zu sein, von unzähligen Lokalen beansprucht[165]), z. B. von Ida in Troas[166]), Theben[167]), Aigion in Achaia[168]), Olenos in Aitolien[169]) u. A. Aber aufser Arkadien ward diese Ehre keinem andern Lokale in gleichem Mafse wie Kreta zugestanden.

Nach Hesiod[170]) gebar Rhea den Zeus bei Lyktos, in einer Höhle des Berges Aigaion oder Argaion. Andere Angaben nennen den Berg Ida[171]) oder Dikte[172]). Zeus wurde den Kureten zur Bewachung und zween Nymphen, des Melisseus Töchtern, zur Ernährung übergeben. Diese nährten ihn mit der Milch der Ziege Amaltheia und mit Honig, den die Bienen, oder mit Ambrosia, welche Tauben (*πέλειαι*) vom Okeanos hertrugen[173]).

Λύκτος vgl. oben *λύκη, λύκος*. — *Αἰγαῖον* ist von *αἴξ* gebildet, wovon gleich näher. Die Variation *Ἀργαῖον*

---

[165]) Pausan. IV. 33, 1.
[166]) Sch. Apollon. III, 134.
[167]) Tzetz. Lyc. 1194.
[168]) Strab. VIII, 387. vgl. Pausan. VII. 24, 4.
[169]) Arat. Phaen. 164.
[170]) Th. 477 sqq.
[171]) Callim. Jov. 6.
[172]) Apollod. I. 1, 6.
[173]) Apollod. I. 1, 6 sq. Athen. XI, 70.

würde man auf *ἀργός* (glänzend, schimmernd) zurückzuführen haben, s. oben. Der Name des Berges Ida, der eng mit dem Zeuskult verbunden ist (vergl. *Ἴδη* in Troas), hat wohl Zusammenhang mit der Wurzel *ἴδω, εἴδω*; (davon der Name des kretischen Helden *Ἰδομενεύς*)[174]). Dikte erinnert an die kretische Artemis Diktynna, deren Namen die Alten von *δικεῖν* (werfen), wovon auch *δίσκος* und *δίκτυον*, ableiteten, und welche sie auf das Strahlenwerfen des Mondes deuteten[175]); das Wort ist gemeinsamen Stammes mit *δείκνυμι, δείκελος*.

Die Kureten[176]). Die Alten unterschieden diese mythischen Kureten von den historischen, welche als Einwohner Aetoliens und Euboias genannt werden[177]). Inwieweit die historischen Kureten historisch sind, geht uns hier nicht weiter an. Was die mythischen betrifft, so haben die bisherigen Untersuchungen die Sache eher verwirrt als aufgeklärt. Gehen wir unsern eigenen Weg. Einigermafsen bestimmt sind die Kureten als Hüter des Himmelsgottes; näher bestimmt wird ihr Wesen durch ihre Genealogie. Hekataios (= Apollon, Sonne) zeugt mit der Tochter des Phoroneus (Wasser) die Bergnymphen, Satyrn, Kureten[178]). Damit stimmt überein eine andere Genealogie, nach welcher Apollon die Kureten zeugte mit der kretischen Nymphe Danais[179]). Fragen wir nun, was in der Natur wohl, mit Rücksicht auf den Himmel, Kind der Sonne und des Wassers genannt werden könne, so liegt wohl nahe, an die

---

[174]) Hoffmann Q. H. II, 13.

[175]) Spanh. Kallim. h. in Dian. 205. p. 271.

[176]) Lobeck Aglaophamus. Regim. 1829 sq. II, 1111—1139.

[177]) Hermann St. A. §. 7, 10. Brandstäter Gesch. d. aetol. Landes. Berlin 1844. p. 4 sqq.

[178]) Hesiod. bei Strab. X, 471. (fr. 28. Mcksch.)

[179]) Tzetz. Lyc. 77.

Wolke zu denken[180]). In unserm Mythos nähren nicht die Kureten den Zeus, sondern behüten ihn nur. Die Kureten sind das Donnergewölk; darum heifst es von ihnen, sie hätten mit ihren Schilden Lärm gemacht; darum werden sie Tänzer genannt, die in eherner Rüstung den jungen Zeus auf der Spitze des Ida oder Dikte umtanzen[181]). Diese Deutung der Kureten bestätigt sich durch mehreres Andere: 1) Ovid[182]) nennt sie Söhne eines starken Regens, largo ab imbri satos; — 2) sie gelten für Erfinder der Erzwaffen[183]) (vgl. den Wolkengott Hephaistos); 3) sie sind Zauberer; 4) sie haben prophetisches Wissen[184]), und sind 5) Begleiter der Athene[185]) (Wolke), wobei ich an Pausanias[186]) erinnere, welcher auf dem lakonischen Vorgebirge Brasiai ein Standbild der Athene sah und daneben drei kleine, nur einen Fufs hohe Bilder aus Erz, welche Hüte[187]) aufhatten, und von denen Pausanias nicht entscheiden mag, ob sie *Διόσκουροι* waren oder *Κορύβαντες*. Er hätte auch *ἢ Κουρῆτες* hinzufügen können. Denn *Διόσκουροι, Κορύβαντες* und *Κουρῆτες* sind nicht verschieden von einander.

Dies beweist zunächst der Name *Διὸς-κουροι, Κορύβαντες, Κουρῆτες*. Alle drei gehen auf die Wurzel *κορ* —,

---

180) Vgl. oben den arkad. Zeus, den die drei Nymphen Theisoa, Neda, Hagno, d. h. die Quellen, deren Dünste zum Himmel emporsteigen, nähren.

181) Vgl. das Tanzen der Wolken um die Zinken der Gletscher in Schillers Berglied.

182) Met. IV, 282.

183) Lobeck Agl. p. 1119.

184) Vgl. Lobeck p. 1118, der die Kureten sehr gut mit den Paliken, den Hephaistossöhnen vergleicht.

185) Proclus bei Lobeck. Agl. p. 541.

186) III, 24, 5.

187) Die Nebelkappen unserer Zwerge, der Helm der Athene, die Kappe des Hephaistos u. s. w. Vergl. Andersen Improv. I, 208: „Die Gebirge haben ihre Nebelkappe aufgesetzt."

die einen Jüngling bedeutet, in welcher Bedeutung bei Homer[188]) geradezu κούρητες Ἀχαιῶν steht. So aber sind diese mythischen Personen nach derselben Vorstellung benannt, welche die Athene = Wolke zur Jungfrau machte und gleichfalls κόρη benannte[189]) (das Weitere über die Korybanten s. unten bei den Wolkendämonen).

Während die Kureten, deren Erklärung ich eben versucht habe, den Zeus bewachen, indem sie ihn mit Waffengeklirr umtanzen, pflegen seiner zwei Nymphen, des Melisseus Töchter, indem sie ihn mit Honig nähren, welcher durch Bienen herbeigetragen wird. Ueber die Bienen vgl. Creuzer[190]). So heifst auch ein Sohn des Zeus Μελιτεύς[191]). Sind die Sterne als Bienen angeschaut, der Himmel als Bienenkorb? — Die Tauben, welche vom Okeanos Ambrosia bringen, sind Wolken[192]). Darauf geht auch die Ziege Amaltheia. Sie heifst unter andern Tochter des Okeanos oder Melisseus. Ihr Name[193]) von ἀμαλθεύειν[194]) (nähren); ἀμέλγω[195]) (melken); vielleicht zusammenhängend mit ἀμάλη = ἄμαλλα Garbe, wovon Demeter ἀμαλλοφόρος, was recht gut zu der fruchtbringenden Natur der Wolke pafste. Diese ihre Naturbestimmtheit ist auch aus ihrer Mythologie ersichtlich. Sie ist weifs und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, dafs die Titanen, die ihn nicht zu

---

[188]) *T*, 193. 248.

[189]) Creuzer III, 429 sq.

[190]) Symb. IV. 348 sqq. W. Menzel Myth. Forsch. u. Samml. Stuttgart 1842. 8. p. 171—234.

[191]) Antonin. Lib. 13.

[192]) Vgl. Völcker Japet. p. 83.

[193]) Sickler De Amaltheae etymo et de cornutis Deorum imaginibus. Hilpertoh. 1821. (vgl. O. Müller G. G. A. 1824. St. 88.)

[194]) Hesych.

[195]) Schwenck Andeutungen. p. 41.

ertragen vermochten, die Erde baten, sie zu verbergen [196]). Die Erzählung von ihrem Horne, dem Horn der Fülle und Fruchtbarkeit, ist bekannt und leicht zu verstehen aus dem Wolkenwesen der Amaltheia [197]). Wenn eine, obschon späte Sage sie zur Mutter des Dionysos (des Erdlebens) machte, so bestätigt dies jene Auffassung der Amaltheia. — Das Sternbild der Ziege, d. h. der von Zeus unter die Sterne versetzten Amaltheia bedeutet Sturm [198]), wie die πελειάδες Regen verkünden. — Mit der Sibylle Amaltheia [199]) vergleiche die prophetischen Kureten, die zauberischen Daktylen und Telchinen, die kluge, prophetische Athene. —

Uns bleibt noch das Bild der Ziege zu erläutern, welches nichts anders ist und sein kann als ein Bild der Wolke. Um dies deutlicher zu machen, erinnere ich daran, dafs Zeus αἰγίοχος hiefs [200]), wie aus Homer hinlänglich bekannt ist. Das Wort wird verschieden abgeleitet: 1) παρὰ τὴν ἐξ αἰγὸς ὀχήν [201]); 2) richtiger von αἰγίς — ἔχω. Hierbei leitet man αἰγίς *a*) von αἴξ (Ziege), *b*) von ἄϊξ (stürmische Bewegung) ab. Beides aber ist gleich; denn αἴξ sowohl als ἄϊξ stammen von ἀίσσω, springen, stürmen; es findet hier dieselbe Coincidenz statt, wie oben bei λύκη und λύκος. Nicht wegen des Gleichklanges ward mit der stürmenden Wolke das Bild der Ziege verbunden, sondern weil eine lebensvolle Anschauung der Wolke — freilich nicht jeder Wolke — das Bild der Ziege von selbst in der Seele weckte.

---

196) Creuzer IV, 364.
197) Ueber die Amalthea vgl. Böttiger Amalthea I, 65 sqq.
198) Buttmann zu Ideler über die Sternnamen. p. 309.
199) Salmas. Exerc. Plin. p. 75. Creuzer III, 656 not.
200) Dasselbe bedeuten die Hörner, die Zeus als Ammon führt.
201) S. Spanh. zu Callim. Jov. 49. p. 46. Böttiger II, 225.

Hier erinnere ich nur, dafs diese Aigis[202]), welche Zeus führt, die quastenumbordete[203]), hell von Glanz, durch deren Schüttern Zeus donnert und blitzt, mit der er den Ida verhüllt[204]), die Achaier erschreckt[205]), welche Hephaistos verfertigt hat[206]), und von hundert zierlichen Quasten aus lauterem Golde umfafst wird[207]): diese Aigis, sage ich, ist nichts anderes als die Wetterwolke am Himmel, dunkel und fürchterlich, die vom Golde der Sonne umsäumt blitzt und donnert, und in ihrer graugelben Farbe und welligen Bildung an ein Ziegenfell mahnt. Diese Ideenreihe werde ich bei Athene weiter verfolgen und nachweisen. (S. die Abhandlung über Athene mit dem Widder in der Anlage.) — Nicht minder gerecht ist der Phantasie, die Wetterwolke als einen Schild anzusehen, hinter dem hervor Zeus Donner und Blitz, seine Waffen entsendet, mit dem er sich selbst verbirgt. Dieser Schild, dem Zeus eigen, wird andern Gottheiten von ihm geliehen[208]), natürlich nur solchen, deren Natur dies gestattete, z. B. dem Apollon[209]), der Athene. Als diese[210]) sich mit den Waffen ihres Vaters rüstet, wirft sie sich auch die Aigis um die Schultern, welche war

Fürchterlich, rund umher mit drohendem Schrecken gekränzet.
Drauf ist Streit, drauf Stärke und drauf die starre Verfolgung,
Drauf auch der Gorgo Haupt, des entsetzlichen Ungeheuers,
Schreckenvoll und entsetzlich, das Graun des donnernden Vaters.

---

[202]) Ueber die Aigis vgl. Facius über die Aigis. Erlangen 1774. Creuzer IV, 364. not. 1. — S. Visconti Osservazioni sopra un antico cammeo rappresentante Giove Egioco.

[203]) *E.* 738.

[204]) *P.* 593 sqq.

[205]) *Δ.* 167. *E.* 738 sqq.

[206]) *O.* 308 sqq.

[207]) *B.* 447 sqq.

[208]) Vgl. Wieseler Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfreunden im Rheinl. Bd. V u. VI. Bonn 1844. 8. p. 352 sqq.

[209]) *O.* 229.

[210]) *E.* 733 sqq.

Natürlich hat der Schild alle die Eigenschaften des Naturobjekts, auf dem er beruht[211]). — Nunmehr wird auch das Beiwort αἰγοφάγος[212]) klar sein. —

Abbildungen. Millin. V. 17. Rhea, Zeus mit Amaltheia u. Kureten. — X, 18. Zeus auf der Ziege. XI, 38. Zeus, in der Rechten den Blitz, um den linken Arm die Aigis mit Schlangen, vgl. Müller Arch. §. 351, 1.

Eine wie grofse Veränderung dieser kretische Zeus mit seinen Kureten gegen den dodonäischen und arkadischen erfahren hatte, ist leicht ersichtlich. Dem dodonäischen und arkadischen Zeus waren die Kureten nicht beigegeben. Aber dies war nicht die einzige Umwandlung, welche Zeus auf Kreta erfuhr. Hier sind die Elemente seiner nachmaligen olympischen Gestaltung zu suchen, weil hier, auf Kreta, früher als irgendwo auf dem griechischen Festlande das politische Leben einen höhern Aufschwung nahm. Damit hängt immer religiöse Entwickelung zusammen und zwar, indem das politische Leben die geistigen Kräfte des Menschen reicher entfaltet, mufste die ihm verknüpfte religiöse Entwickelung eine aus Natursymbolik zu ethischer Verklärung fortschreitende sein.

Als Repräsentant der politischen Gröfse Kretas gilt Minos. Ohne uns an den Namen dieses kretischen Herr-

---

211) Wenn, wie oben bemerkt, gesagt wird, Hephaistos habe die Aigis verfertigt und zwar so fest und gediegen, dafs selbst des Zeus Blitz sie nicht zerschmettern könne (Φ, 400): so pafst dies sowohl auf den Schild als die Wolke Aigis. Die Wolke kann ihrer feurigen Natur nach als von Hephaistos ausgegangen betrachtet werden, und dafs sie nicht vom Blitz könne zerschmettert werden, ist eine jener Zirkelbemerkungen, die der Mythologie ganz gerecht sind. — Dasselbe sagt die Mythe von der Aigis der Athene, wonach sie ursprünglich ein erdgebornes feuerspeiendes Thier war, das Pallas erlegte und dessen Fell sie zur Waffe machte. Diod. III, 70.

212) Nikandros bei Etym. M. p. 27, 51.

schers zu halten, der immerhin eine mythische Person sein mag, werden wir doch aus dem, was über ihn erzählt wird, erkennen, dafs schon lange vor dem troischen Kriege, also in den ältesten Zeiten, das politische Leben auf Kreta zu einer gewissen Entwickelung gelangte, und im Gegensatze zu der Gesetzlosigkeit jener frühen Zeiten auf einem Prinzipe der Gesittung und Gerechtigkeit beruhte. Dadurch gelangte Kreta im Innern zu grofsem Wohlstande, nach Aufsen zu grofser Macht[213]). Schon Homer[214]) ist Minos als König auf Kreta bekannt, ἐννέωρος[215]) Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Er ist ausgezeichnet durch seine Gerechtigkeit und deshalb nach seinem Tode Richter der Schatten im Hades[216]). Auf ihn werden die kretischen Gesetze zurückgeführt, die er als göttliche Gebote vom Zeus selbst während des langen Umganges mit ihm erhalten haben soll. Von ihm wird auch berichtet, dafs er die Karer und Leleger bezwungen, ihren Seeräubereien ein Ende gemacht, viele Inseln des aegäischen Meeres unterworfen, selbst bis Athen seine Macht ausgedehnt habe. Durch das enge Verhältnifs des Minos zum Zeus (Sohn, Schüler) wird es sehr wahrscheinlich, dafs dieser höhere Grad von Civilisation und politischer Gröfse sich an den Zeuskult angeschlossen und demnach diesen selbst kunstsymbolischer gestaltet habe. Ja, man darf Minos selbst als eine Epiphanie des Zeus betrachten. Dafs gleichwohl der kretische Zeusdienst noch weit entfernt war, ein olympischer zu sein, sieht man aus

---

[213]) Vgl. Höck Kreta II, 45 sqq. u. d. Litt. bei Hermann St. A. §. 9, 8.

[214]) τ, 178 sq. vgl. auch ρ, 523. ν, 450. Minos, Sohn des Zeus: Ξ, 322.

[215]) ἐννέωρος = neun Halbjahre lang, cf. E. Müller de Aethone satyrico Achaei Eretriensis. Ratibor. 1837. 4. p. 16 sqq.

[216]) λ. 568.

den Menschenopfern, die ihm fielen. Denn darauf offenbar ist die Sage von dem *Μινώταυρος* zu deuten[217]). Ich kann diesen Mythenkreis hier nicht näher erörtern.

Denselben Einfluſs, den der politische Minos auf die Fortbildung des Zeusdienstes ausübte, hatte der ihm zur Seite gestellte künstlerische Daidalos. Er ist nur eine Variante vom Hephaistos. Siehe diesen[218]).

In diesen beiden Momenten lag jedoch nur erst der Anfang höherer Entwickelung, wie der Religion überhaupt, so des Zeuskultes insbesondere. Theils war die plastische Kunst noch zu unvollkommen, theils fehlte die epische Poesie, welche ungleich besser die Götterwelt in ihrer idealisierten Menschlichkeit darstellen konnte, als die plastische Kunst und überdies dieser erst die Ideale schaffen muſste. Die epische Poesie aber konnte in so früher Zeit noch nicht zu bedeutender Blüthe gelangen, weil der Boden, auf dem sie wächst, Heldenthat, heroische Gestalten, damals noch nicht bereitet war. Diesen Boden hat die epische Poesie auch niemals in Kreta gefunden. Des Heldenruhmes und des Epos Mutter war das eigentliche Hellas. An dem Vorhandensein eines vorhomerischen Epos ist, so wenig Nachrichten wir von ihm haben, nicht zu zweifeln. Aber die homerischen Lieder haben alle frühern übertroffen, sowohl weil die Helden in ihnen die idealsten waren, als weil sie Götter schilderten, wie sie dem griechischen Bewuſstsein am meisten entsprachen. Auf ihnen ruht das ganze griechische Leben, auf ihnen die spätere dramatische und plastische

---

[217]) Suchier (p. 184. not. 154) cp. 3. Stephani D. Kampf zwischen Theseus u. Minotauros. Lpz. 1842 fol.

[218]) Vgl. inzwischen *Δαιδαλίδαι* u. *Ἡφαιστιάδαι* zu Athen, und Welcker Aesch. Tril. p. 291. Ueber den Heros *Ῥαδάμανθυς*, der ebenfalls eine Epiphanie des Zeus ist, vgl. Preller (Z. f. A. 1838. No. 135 sq.)

Kunst[219]). Diese beiden letztern Künste haben die griechischen Götter so veredelt, vergeistigt, versittlicht, geläutert von allen natürlichen Elementen, als dies dem griechischen Geiste überhaupt möglich war, obgleich freilich der Naturboden, auf dem die Göttergestalt ruht, ihr niemals vollkommen kann entzogen werden: es kann nur aus dem Himmelsgotte der Vater im Himmel werden.

Indem ich dies über den Gang der Entwickelung der einzelnen Göttergestalten ein für allemal bemerkt habe, gehe ich nun über zur Betrachtung des hellenischen oder olympischen Zeus. Ich werde seine Betrachtung in zwei Theile zerfallen lassen, indem ich 1) von dem natürlichen (natursymbolischen) Zeus, 2) von dem ethischen (kunstsymbolischen) handle.

II. Der Hellenische Zeus.

1. Der natürliche.

Der hellenische Zeus in seiner Naturbestimmtheit muſs ebenso Gott des Himmels sein, als es der pelasgische war, aus dem er sich entwickelt hat, und ist es auch[220]); daher beherrscht er Wolken, Licht und Wärme und giebt alles Gedeihen im Naturleben.

a) Herr der Wolken. Das malt ein prächtiges Bild bei Homer[221]), wo die beiden Aias, Odysseus und Diomedes die Feinde erwarten „den Wolken gleich, die Kronion bei

---

[219]) Vgl. Gesch. d. Hom. Poesie, p. 32—47.

[220]) Vgl. oben die Stelle aus Aeschylos Danaiden und Euripides bei Athen. I, 20 B.: [*πόλεις*] *ὁπόσας ὁ Ζεὺς ἀναφαίνει*. — *ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρὺν* fleht Menelaos zu ihm *Γ*. 364 sqq.; *αἰθέρι ναίων* B. 412. *Δ*, 166; *οὐράνιος* Callim. Jov. 55. Anthol. I, 254. 463. 478. *αἰθέριος* Creuzer III, 141.

[221]) *E*, 522 sqq.

stillem Wetter um die Bergspitzen (ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν) stellt, unbeweglich, wenn des Boreas und der andern heftigen Winde Gewalt schlummert, welche wehend die schattigen Wolken mit scharfem Hauche zerstreuen." Davon heifst er νεφεληγερέτα [222]), κελαινεφής [223]), ὑψινεφής [224]), σκοτίτας [225]).

α) Regen, Hagel, Schnee kommen von ihm. Διὸς ὄμβρος [226]), Διὸς νότος [227]), Ζηνὸς καχλάζων νασμός [228]), Διὸς παῖς ἄσπετος ὄμβρος [229]). — Er heifst der beregnende und bedörrende, ἐξεπομβρῶν — ἐπαυχμήσας [230]), χειμάζων [231]). — Deshalb wurden bei anhaltender Dürre zu Athen Prozessionen veranstaltet, um vom Zeus Regen zu erflehen [232]). Eine εὐχὴ Ἀθηναίων [233]) lautet: ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων [234]). Auf Keos feierte man zur Zeit der Hundstage ein Fest des Ζεὺς ἰκμαῖος [235]) (von ἰκμαίνω, feuchten), damit die Etesien Regen brächten [236]). Dies Fest stand in Ver-

---

222) *Α*, 517, 511, 560. *Δ*, 30. *Ε*, 631, 736, 764, 888. *Η*, 280, 454. *Θ*, 38, 469. Hesiod O. D. 43.

223) *Α*, 397. *Β*, 412. *Ζ*, 267.

224) Pindar. Ol. V, 17.

225) Paus. III. 10, 6. Steph. Byz. p. 256, 12. West. hat Σκοτινᾶς; allein diesen Fehler verbessert schon Meurs. Lacon.

226) *Ε*, 91. Hesiod. O. D. 626.

227) Aesch. Ag. 1391 (vom Thau).

228) Lycophr. Cass. 80 u. v. a.

229) Makron. bei Athen. II, 64 E.

230) Soph. fr. 188. Ahr.

231) Soph. O. C. 1504.

232) Jamblich. Pyth. 10.

233) Bei Marc. Anton. ad se ips. V, 7. p. 37.

234) *Πεδιέων* Lassaulx über d. Gebete d. Gr. u. Röm. Würzburg 1842. 4. p. 6. not. 21.

235) Preller Demet. 248. not. 15. Welcker bei Schwenck 342. Creuzer Symb. I, 33. III, 146. not. 3. — Apollon. Rhod. II, 522, Well.

236) Sch. Apollon. Rh. II, 498. Hermann Gottesd. Alt. §. 65, 21.

bindung mit dem Kulte des Aristaios[237]), der selbst nur eine beschränkte Fassung des Zeus ist. — Am Berge Pelion fand um dieselbe Zeit eine feierliche Prozession statt, wobei man, in Bocksfelle gekleidet, zum *Ζεὺς Ἀκταῖος*[238]) (von *ἀκταίνω*, worin sich *ἀκτή* (Ufer) und *ἀκτίν* (Sonnenstrahl) begegnen, „daherschiefsen, stürmen") um Schutz gegen den brennenden Sirius flehte[239]). — Vergleiche oben die Quelle Hagno in Arkadien. — Zu den Beinamen *ἑλλάνιος*[240]), *πανελλήνιος*[241]) und *ἀφέσιος*[242]) (Entsender, Befreier) siehe oben die Sage vom Aiakos. *Ζεὺς ὄμβριος*[243]), *ὑέτιος*[244]), *οὔριος*[245]), *νάιος*[246]), *αἰγίοχος*[247]), *αἰγοφάγος*[248]); die Flüsse werden *Διιπετεῖς* genannt. Zu *Γέλχανος*[249]) (Hesychius: *ὁ Ζεὺς παρὰ Κρισίῳ. Τελχίνιος — παρὰ Κρησὶν*?) siehe unten bei den Wolkengöttern die Telchinen. — Eine

---

[237]) O. Müller. Orchom. 342 sq. Jacobi p. 131. Hermann Gottesd. Alt. §. 65, 21.

[238]) Preller l. l. O. Müller l. l. u. p. 243 sq.

[239]) Dikaearch. fragm. de Pelio.

[240]) Pind. Nem. V, 19. Herod. IX, 7. Aristoph. Eq. 1253. Plutarch. Lycurg. 6. Vergl. Jacobi s. Panhellenios p. 699. Müller Aegin. p. 18 sq.

[241]) Pausan. I. 44, 9. 18, 9.

[242]) Pausan. I. 44, 9.

[243]) Pausan. I. 32, 2. Lycophr. Cass. 166.

[244]) Pausan. IX. 39, 4. I. 24, 3. II. 19, 8. Pollux I, 1. Eumeli fr. 17 Mcksch. u. v. a.

[245]) Jacobs Anth. Pal. p. 947. Buttmann Lexil. II, 34. Sengebusch Sinop. p. 36. not. 3. Fr. Vater Argonaut. Hft. I. (Kasan. 1845. 8.) p. 145. not. 4. N. N. bei J. Taylor Comment. de Debitore inope secund. jus atticum in partes secando. p. 23 sqq. Creuzer III, 141. not. 2.

[246]) Lassaulx Orakel z. Dodona. p. 6. Böckh C. J. no. 2908.

[247]) Hesiod. fr. 177, 2. Gttlg. *Α*, 202, 222. *Β*, 157, 348, 375, 491, 598, 787. *Γ*, 426. *Ε*, 115, 396, 635, 693, 714, 733, 742, 815. *Ζ*, 420. *Η*, 60. *Θ*, 287, 352, 375, 384.

[248]) S. oben beim kretischen Zeus.

[249]) P. G. Secchi Giove *ΓΕΛΧΑΝΟΣ* el' oraculo suo nell' antro ideo. Rom 1840.

sprechende Darstellung des Regenzeus (auf der Ehrensäule des Marc-Aurel zu Rom), s. bei Millin IX, 41. Vgl. Braun, Antike Marmorwerke. I Dec. I, 3, 4.

β) Er sendet Donner und Blitz[250]); daher τερπικέραυνος[251]), κεραύνιος[252]), κεραυνοβόλος[253]), ὑψιβρεμέτης[254]), βαρυβρεμέτας[255]), βρονταῖος[256]), ἐρίγδουπος[257]), ἀστραπαῖος[258]), ἀστεροπητής[259]), ἀστερόπης[260]), καταιβάτης[261]), χρυσαορεύς[262]). — (Ob auch κράγος[263]) (vielleicht vom Lärmen) und Λακεδαίμων[264]) („Schrei—gott? vergl. βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος) sich auf den Donnergott beziehen?) Daher Διὸς κεραυνοί[265]); βροντᾶν δ' οὐκ ἐμόν, ἀλλὰ Διός[266]). Am schönsten zeigt sich Zeus als Herr des Donners und

---

250) Vgl. über die hierauf bezüglichen Beiwörter Ed. Maetzner de Jove Homeri. Berol. 1834. 8. p. 29—34.

251) Α, 419. Β, 478, 781. Θ, 2.

252) Pausan. V, 14, 7.

253) C. J. no. 1513.

254) Α, 354.

255) Soph. Ant. 1116.

256) Orph. H. 14, 9.

257) Ε, 672. Η, 411.

258) O. Müller Dor. I, 242. Strab. IX, p. 619.

259) Πυρφόρος ἀστ. Soph. Ph. 1198. vgl. O. C. 1658. Α, 580, 609. Η, 443.

260) Achaios b. Sch. Eur. Orest. 373. Vergl. Eurip. Jon. 1078. Διὸς ἀστερωπὸς ἀνεχόρευσεν αἰθήρ.

261) Pausan. V, 14, 10. Apollodor. fr. 34 Müll. vgl. P. Burmann Z. k. s. Jupiter Fulgurator in Cyrrhestarum numis. (Vectigal. pop. Rom. L. B. 1734. 4.) Creuzer Symb. I, 468. Lycoph. Cass. 1370. Pollux I, 1. Aristoph. Pax. 42. — Aehnlich Jehovah im Alten Testamente. Vergl. Hezel, Gedanken über den babylonischen Thurmbau. p. 18 sqq.

262) Strabo XIV, 660.

263) Lycoph. Cass. 542 ibiq. Tzetz.

264) Herod. VI, 56.

265) Soph. Elect. 824. vgl. Θ, 405. Vgl. H. Chr. Bützow De Jove Elicio. Havn. 1716. 4.

266) Incert. bei Plut. de adulat. cp. 10.

Blitzes bei Sophocles (O. C. 1448 sqq.): „Es ertönt, siehe, dahergerollt Wieder das gewaltge — Tosen von Zeus! Emportreibt Entsetzen mein Hauptgelock! — Mein Muth erbebt. Von den Himmelshöhn fährt neuer Strahl — Entflammt herab. — Und welch Geschick bringt er uns? — Ich zittre. Nicht wird er umsonst — daher stürmen, nicht von Unfalle frei. O grofser Aether! O Zeus! O sieh, o sieh! Und abermals erschallt ringsumher — gewaltigeres Getös. Gnädig, o Gott, walte! Gnädig, erhebst Du heut — etwa dem Mutterland des Zorns Finsternifs! Ein Frommer sei der Mann und werde für den gottverhafsten Gast — gewinnloser Dank mir nicht zugetheilt. Zeus, o ich flehe Dir!" — Diese tiefe Bewegung, welche Donner und Blitz in dem Menschen hervorrufen und die ihn den Donnerer recht in seiner Macht und Gröfse, den Menschen in seiner Ohnmacht fühlen läfst, ist offenbar der Grund für das eine ethische Moment, welches mit der Person des Zeus verknüpft wurde: Allmacht, Ernst, Erhabenheit, Gerechtigkeit u. s. w. Darum wendet sich der Mensch bei diesen Naturerscheinungen zu ernsterem, heiligem Sinne[267]). —

γ) Als Wolkengott ist Zeus auch Herr des Sturms. „Der Donnerfrohe Zeus Sendete hoch vom Idagebirg unermefslichen Sturmwind, der zu den Schiffen den Staub hinwirbelte, dafs den Achaiern Sank der Muth, doch der Troer und Hektors Ruhm sich erhöhte"[268]). — „Diese (die Troer) rauschten einher, wie der Sturm unbändiger Winde, der vor dem rollenden Wetter des Donnerers über das Feld braust, Graunvoll dann mit Getös in die Fluth einstürzt und emporbäumt Viel lautklatschende Wogen des weitaufrauschenden Meeres, Krummgewölbt und beschäumt, vorn

---

[267]) *H*, 478 sqq. *Θ*, 75 sqq. 133 sqq. 170 sq.
[268]) *M*, 252 sqq.

Andr' und Andere hinten." [269]) — In dieser seiner Herrschaft über den Sturm zeigt sich Zeus besonders im Herbst. Dann ist er *Ζεὺς μαιμάκτης* [270]), nach dem auch der Monat Maimakterion benannt ist [271]). Am zwanzigsten Maimakterion war das Fest des *Ζεὺς μαιμάκτης*, mit Sühnopfern verbunden, weil der anscheinend zürnende Gott die Gemüther bufsfertig stimmte [272]). Dieser *Ζεὺς μαιμ.* ist nicht verschieden von dem *μειλίχιος* [273]), *καθάρσιος* [274]). Dem *Ζεὺς μειλίχιος* wurde das Fest der *Διάσια* gefeiert, welches auf den dreiundzwanzigsten Anthesterion [275]) fiel und denselben Charakter, den eines Sühnfestes, hatte. An ihm wurden blos Feldfrüchte geopfert [276]). — *Γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιαι ἐκ Διὸς αὖραι* [277]). *Εὐάνεμος* [278]). —

δ) Die Bergspitzen sind ihm heilig [279]), weil um diese die Wolken sich lagern. Daher sitzt er *ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο* [280]), *ἄκρης ἐν πτο-*

---

[269]) *N*, 795. Vergl. *Π*, 364 sq. — *ι*, 67 sqq. *μ*, 313 sq. *ε*, 175 sq. *ο*, 297. 475.

[270]) Phot. und Harpocrat. *Μαιμακτηριών*. Vergl. Preller Demeter. 248.

[271]) Ol. 88, 2 = 17. Novbr. — 15. Decbr. 427;
Ol. 87, 3 = 21. Octbr. — 19. Novbr. 430.

[272]) Hermann G. A. §. 57.

[273]) Preller Demet. 246 sqq. Paus. I, 37, 4. II. 9, 6. 20, 1 sq. Antonin. VI. p. 207, 1 West. Hermann Die attischen Diasien und die Verehrung des Z. Meilichios zu Athen. Philol. II, 1. p. 1—11.

[274]) Preller Demet. a. a. O. Paus. V. 14, 8. Plutarch. de esu carn. II, 1. Pollux VIII, 142.

[275]) 7. März 426, 9. März 429.

[276]) Hermann G. A. §. 58, 23.

[277]) Apollon. Rhod. II, 525.

[278]) Pausan. III. 13, 8.

[279]) Max. Tyr. VIII, 1: *ἐπεφήμισαν δὲ καὶ Διὶ ἀγάλματα οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι, κορυφὰς ὀρῶν, Ὄλυμπον καὶ Ἴδην καὶ εἴ τι ἄλλο ὄρος πλησιάζει τῷ οὐρανῷ.*

[280]) *Α*, 499. *Ε*, 754. *Θ*, 3.

λίεσσιν[281]), d. h. auf der Akropolis[282]). Auf der ἄκρα von Agrigent wollten die Agrigentiner dem Zeus einen Tempel bauen[283]). — Daher führt er auch die Beinamen ἐπάκριος[284]), καραιός[285]), κάριος[286]), κορυφαῖος[287]), Ὀλύμπιος[288]), Ἀθῷος[289]), Οἰταῖος[290]), Ἰδαῖος[291]), Δικταῖος[292]), Ἀταβύριος[293]), nach einem Berge auf Rhodos, Κιθαιρώνιος[294]), Ἀπεσάντιος[295]), vom Berge Ἀπέσας bei Nemea, Ἰθωμάτας[296]), Αἰνήσιος — ήιος[297]), vom Berge Ainos auf Kephalenia, Αἰτναῖος[298]) u. v. a.

b) Herr des Lichtes und der Wärme. Ich habe schon früher bemerkt, dafs in den Aethergöttern sich der Himmel in seiner Totalität, also auch die Sonne mitbegriffen, darstellt. Vor Allen ist dies bei Zeus der Fall: die

---

281) Callim. Jov. 82.

282) S. Ernesti u. Spanh. zu Callim. a. a. O.

283) Polyaen. Strat. V, 1.

284) Hesych.

285) In Boiotien. Spanh. de U. et P. N. I, 391. Ueber den Accent s. Meineke frg. Com. p. 29, 116.

286) Vgl. Apollodor. p. 417 a. Unger Theb. 463. Bergk Gr. Monatskunde 56 sq. Herod. I, 171. V, 66. Phot. Lex. p. 132, 8.

287) Pausan. II, 4, 5.

288) *Α*, 353. 508. 580. 583. 589. 609. *Β*, 309. *Δ*, 160. *Ζ*, 282. *Θ*, 335. Aesch. Eum. 664. Solon fr. XII, 1. Theognis 341. Arnob. III, 31. — (In Syrakus Diod. XVI, 70. Ebert Σικ. p. 128. 131 sq.) Soph. El. 209. Aeschin. Timarch. 23. 31. 34. (am Mysischen Olymp).

289) Soph. fr. 621 Ahr. Aesch. Ag. 285. Hesych. I. p. 133.

290) Soph. Trach. 1191. vgl. 436 (200).

291) *Π*, 605. vgl. Aesch. fr. 169 Ahr. Spanh. z. Callim. Jov. 6. p. 32.

292) Strab. X, 733. C. J. no. 2555, 11. Vgl. Διὸς ἄκρον ibid. no. 2554, 135.

293) Pind. Ol. VII, 159 sq. ibq. Sch. Apollod. III. 2, 1. Heyne Obss. p. 218.

294) Pausan. IX. 2, 4.

295) Pausan. VI. 15, 3. Steph. Byz. s. v.

296) Pausan. III, 26, 6 u. öfter.

297) Sch. Apollon. II, 297.

298) Pind. Ol. VI, 162 ibq. Sch.

Sonne ist gleichsam sein Auge[299]). Den *Ζεὺς τριόφθαλμος* auf der Burg Larissa zu Argos erklärt Pausanias[300]) als Himmels-, Wasser- und Erdzeus; so auch Creuzer[301]). Schwenck[302]) faſst ihn als den Gott der drei Jahreszeiten. Vielleicht Blitz — Zeus? Vgl. Kyklopen, Athene *γλαυκῶπις*. Daſs er als Lichtgott gedacht sei in dieser symbolischen Darstellung geht theils aus der symbolischen Bedeutung des Auges an sich hervor, theils daraus, daſs Pausanias sagt, der *ναὸς* des Zeus auf der Burg Larissa habe kein Dach gehabt; daſs dieser dreiäugige Zeus in dem Tempel der Athene stand; daſs er aus Troja mitgebracht sein sollte[303]), wo ihn Priamos *ἐν ὑπαίθρῳ τῆς αὐλῆς* aufgestellt gehabt habe[304]). (Vgl. Athene *γοργῶπις* zu Ilion.) Den Lichtgott bezeichnen die Beinamen *αἰθίοψ*[305]), *ἀκταῖος*[306]) (p. 198), *λευκαῖος*[307]), *λυκαῖος*[308]) (p. 180 sqq.), *ἠλεῖος*[309]), *φαναῖος*[310]),

---

299) Vogel des Zeus (*Ζηνὸς ὄρνιν*) nennt sie Aeschyl. Suppl. 212. *ὁ αἰὲν ὁρῶν κύκλος Διὸς* nennt Soph. O. C. 704 das Auge des Zeus. Ξ, 837 *Ἠχὴ δ᾽ἀμφοτέρων ἵκετ᾽ αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς*.

300) Il. 24, 3 sq.

301) III, 195. I, 43 sq.

302) Andeutungen p. 44.

303) Durch Sthenelos d. Aitoler. Hieraus erklärt sich vielleicht die Sage von dem Dreiäugigen, den die Dorer beim Einzuge in den Peloponnes zum Führer nehmen sollten, Oxylos, O. Müller Dor. I, 62.

304) Vgl. Sch. Euripid. Troad. 16.

305) Tzetz. Lycophr. 536.

306) Preller Demeter. p. 248. not. 15. — O. Müller Orchom. p. 243 sq. 342 sq.

307) Paus. V, 5, 5. Vielleicht *Λυκαῖος*.

308) Paus. IV. 22, 7. VIII. 2—30, 2. 8. 38, 1—7. 53, 11. Callim. Jov. 4. Schwartz Apoll. 40. not. 1. Jacobi p. 891 sq. Schwenck p. 39 sq.

309) Zu Elis Steph. Byz.

310) Euripid. Rhes. 355. Welcker Gr. Tr. III, 1118 sq. vergl. Apollon.

ἑλιεύς?[311]), *εὐελίδης?*[312]), *εὐρύοπα*[313]), *παντόπτης*[314]), *ἐπόψιος*[315]). Darum kommen auch Tage und Nächte von ihm[316]), so wie die Jahre[317]) und ihre Zeiten. Diesem Verhältnifs als Heraufbringer der Jahreszeiten verdankt er den Beinamen *μοιραγέτης*[318]). — *Κυναιθεύς*[319]), die Hitze in den Hundstagen erregender; *κόνιος*[320]), weil er durch Hitze Staub hervorbringt; *ἀπόμυιος*[321]), „Fliegen abwehrend" durch den Regen. —

c) Herr des Gedeihens, theils als Wärme verleihender Gott des Aethers, theils als Sender des Regens. „Reichliche Gabe des Zeus aus den jährlichen grünenden Fluren bändigt die Hunger erregenden Uebel"[322]). — „Wann Zeus aus der herben Traube den Wein bereitet, dann ist schon Kälte in den Häusern"[323]). — „Zeus segne das Land mit reifender Frucht in jeder Jahreszeit."[324]). Er ist daher

---

[311]) *Ζεὺς ἐν Θήβαις* Hesych. p. 1176.

[312]) Hesych. p. 1497 Alb.: *ὁ Ζεὺς ἐν Κύπρῳ.*

[313]) *Α*, 498. *Ε*, 265. *Θ*, 206. 442.

[314]) Soph. O. C. 1086.

[315]) Antonin. VI. p. 207, 1 West. Callim. Jov. 82 ibq. Spanh. (p. 64). Hesych. s. v. Apollon. Rh. II, 1126 (vgl. Aesch. Sppl. 388).

[316]) *ὅσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διός εἰσιν*, *ξ*, 93.

[317]) *Β*, 134.

[318]) Pausan. V. 15, 5. VIII. 37, 1. X. 24, 4. — Der Beweis sollte nach dem ursprünglichen Wortlaute unten bei den Moiren gegeben werden, zu deren Darstellung der Verfasser aber nicht mehr gekommen ist.

[319]) Tzetz. Lycophr. 399. Schwenck p. 42.

[320]) Paus. I. 40, 6.

[321]) Pausan. V. 14, 1. Aelian. H. A. V, 17. Ist gleich בַּעַל־זְבוּב II Reg. I, 2. Luc. XI, 15. „Fliegengott" zu Akron. Daraus durch Entstellung mit Absicht *βεελζεβούλ* (Kothgott). Matth. XII, 24. Lucas l. l. Vgl. Gloss. Philol. sacr. p. 987. Buxtorff Lex. Talm. p. 1088. Joh. Lightfoot Hor. Hebr. ad Matth. p. 168. Leusden Phil. Ebr. p. 340. Alberti Porta Linguae sanctae. Budissae. 1704. 4. p. 135.

[322]) Aesch. Ag. 1014 sq.

[323]) ibid. 970.

[324]) Aesch. Suppl. 689 sqq.

δώτωρ ἐάων[325]), und die Früchte reifen, wenn seine Zeiten über sie kommen[326]). Ἐπιδώτης[327]), φυτάλμιος[328]), τέλειος[329]) = Vollender?; ταλλαῖος[330]) (auf Kreta). Seinen nahen Bezug auf Ackerbau zeigt das Beiwort ἐργαῖος[331]), ebenso ἐρεχθεύς[332]) und γεωργός[333]), dessen Opfer an demselben Tage dargebracht wurde, an welchem man dem Ζεὺς μαιμάκτης opferte. Πέλωρος ist schwer zu deuten; die Beziehung auf Ackerbau geht daraus hervor, daſs die in Thessalien gefeierten Πελώρια mit dem Erndtefest der Saturnalien verglichen werden[334]). — Hierher gehören auch die Διπόλια[335]) oder Βουφόνια, welche man am vierzehnten Skirophorion[336]) zu Athen beging zu Ehren des Zeus πολιεύς (des Burgschützers). Der Name Βουφόνια kommt von einem Gebrauch bei der Feier. Es ward Gerste auf den Altar des Ζεὺς πολιεὺς gelegt; der Stier fraſs und wurde getödtet durch einen Priester aus dem Geschlechte der Thauloniden[337]), βουτύπος, βουφόνος, der dann mit zurückgelassenem Beile floh. Dies Beil wurde in das Pry-

---

[325]) Callim Jov. 91.

[326]) ω, 344. Vgl. Arat. Diosemea 10 sq.

[327]) Pausan. VIII, 9, 2.

[328]) Hesych. Vgl. Völcker Japet. p. 163 sq.

[329]) Aesch. Eum. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII. 48, 6. Vgl. Spanh. zu Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von τέλειος überhaupt Spanh. zu Callim. Jov. 57. p. 52. Gegen ihn Ruhnk. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Euth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

[330]) Hesych. s. v. Vgl. Welcker bei Schwenck p. 265, 275, 340.

[331]) = ἀέριος Ζεύς. Hesych. p. 1417 Alb. Statt ἀέριος hat man vorgeschlagen ἀρότριος, ἄγριος, ἄρειος. s. Interpp. zu Hesych. l. l.

[332]) Tzetz. Lyc. 156. 431.

[333]) C. J. 523, 12.

[334]) Athen. XIV. p. 640. Vergl. Hermann G. A. §. 64, 21.

[335]) Vgl. Hermann G. A. §. 61, 15.

[336]) = 24. Juni 426.

[337]) Bossler de gentibus et familiis Atticae sacerdotal. Darmstadt 1833. 4. p. 14 sqq.

taneum gebracht, verurtheilt und in's Meer geworfen. — Dafs auch *Ζεὺς βασιλεὺς*[338]) ein Gott des Ackerlandes und der Fruchtbarkeit sei, habe ich schon früher, als ich vom Kronos zu Lebadeia redete, angedeutet. Diesem *Ζεὺς βασιλεύς*, der nicht verschieden ist vom *Τροφώνιος*[339]), wurde zu Lebadeia das Fest *Βασίλεια* oder *Τροφώνια* gefeiert. Man hat mehrfach diesen Trophonius mit Hades identificieren wollen, unter Andern Panofka[340]); aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob dies zulässig. — Dafs auch der in Boiotien verehrte *Ζεὺς ὁμολώιος*[341]) auf Ackerbau zu beziehen sei, liefse sich vielleicht aus dem Umstande schliefsen, dafs an dem Feste der *ὁμολώια* Zeus verehrt wurde zugleich mit Gottheiten, die sich auf Ackerbau beziehen, mit Demeter, Athene und Enyo. — Sicher dagegen gehören hierher die Beiwörter *ἐπικάρπιος*[342]), *μυλεύς*[343]) (Vorsteher der Mühlen), *συκάσιος*[344]), *μόριος*[345]) (der die Oelbäume

---

[338]) Thebais fr. 3. p. 587 Paris. Solon. fr. 29. Theognis 285. 376. Aesch. Prom. 532. Ag. 355. Pausan. IV. 22, 7. IX 39, 4 sq. Creuzer Symb. IV, 422. O. Müller Orch. 146 sqq. Dio Chrysost. I. p. 14: *βασίλειος ἄκρα, ἱερὰ Διὸς βασιλέως*. ibd. p. 8: *μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται* (?). Soph. Tr. 127. — [Zu Haliartos (Plut. narr. amat. 1), wo es aber der Hades ist.] Plat. Alcib. II, 9. p. 143 A. Dion. Halic. A. R. II, Tom. I, p. 80, 33 Sylb.

[339]) Strabo IX, 414 b. Diodor. XV, 53. p. 45 Wess. Livius XLV. 27, 8. Nach Pithoei von Hildebrand gebilligter Conjektur auch Arnob. I, 26. (IV, 14). O. Müller Orch. p. 146 sqq. Panofka Archäol. Zeit. 1843. p. 4.

[340]) Z. Basil. u. Heracles Kallinikes. Berlin 1847. 4. p. 10. Derselbe Trophoniuskultus in Rhegium. Schr. d. Akd. aus d. J. 1848.

[341]) Ister fr. 10 Müll. Unger Theb. 463 sq. 323 sqq. Hermann G. A. §. 63, 21. O. Müller Orch. p. 228 sq.

[342]) Hesych. s. v.

[343]) Tzetz. Lyc. 435.

[344]) Hesych. *συκάζειν*.

[345]) Heyne Apollod. fr. p. 401 (Sch. Soph. O. C. 701.) fr. 34 Müll. Wunder zu Soph. O. C. 703. Vergl. Sch. Aristoph. Nub. 1005. Heuser de numine divino apud Soph. p. 5. Menage zu Diog. Laert. III, 26. p. 489 sq. Hübn.

gedeihen läfst), ἄνθειος[346]), und die den Fürsorger der Heerden bekunden: νόμιος[347]), μηλίας[348]), μηλώσιος[349]).

2. Der ethische[350]).

Betrachten wir nun, was für ein ethischer Zeus aus dem eben skizzierten natürlichen werden mufste. Wir wollen dabei von den einzelnen Momenten der Naturbestimmtheit des Zeus ausgehen, wie ich sie im Vorhergehenden aufgeführt habe[351]).

Mit Bezug auf das Himmelsgewölbe ist Zeus

a) erhaben und ewig. ὕπατος[352]), ὑπέρτατος[353]), ὕψιστος[354]), ἀθάνατος[355]). Dies geht freilich weniger auf

---

[346]) Welcker zu Schwenck p. 275.

[347]) Archytas beim Stobäus Serm. XLI. p. 269 sq.

[348]) O. Müller Orch. p. 155. Ed. II.

[349]) Auf Naxos C. J. 2418. auf Korkyra C. J 1870. Böckh Staatshaushalt. 2. p. 398. O. Müller Orch. p. 155.

[350]) Ueber die Möglichkeit, Natürliches zu Ethischem zu machen s. oben p. 59 not. 44.

[351]) Wie sehr die Griechen allezeit den Naturgrund ihres Zeus fühlten, kann man überall sehen. Vgl. z. B. Phil. Bybl. bei Euseb. P. E. I. X. τοῦτον θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.

[352]) Pausan. I. 26, 5. III. 17, 6. VIII. 2, 3 (14, 7). IX. 19, 3. Pind. Ol. XIII, 23. *E*, 756 (*Θ*, 22 ὕπατον μήστωρ'.) *Θ*, 31 (ὕπ. κρειόντων).

[353]) Aesch. Suppl. 681.

[354]) Aesch. Eum. 28. Soph. Phil. 1289. Pausan. II. 2, 8. V. 15, 5. IX. 8, 5. Hom. u. Hesiod. C. p. 320, 2 Gttl. Vgl Unger Theb. 323. 335. 343. Böckh C. J. I. p. 475. „Prof. Ulrichs (Z. f. A. 1844. Hft. 1. p. 20) scheint das Bema selbst für den Altar des Zeus Hypsistos zu halten. Dies könnte doch nur in sehr später römischer Zeit geschehen sein, wo das Bema nicht mehr als Rednerbühne gebraucht wurde." Göttling Rh. Mus. 1845. p. 337. not. 69. — Spanh. zu Callim. Jov. 91. p. 71. Pind. Nem. I, 91. Spon. Misc. p. 315.

[355]) *B*, 741. Soph. Ant. 585 sqq. Bckh.: Wer mag Deine Gewalt, o Zeus, kühn aufhalten in frevlem Hochmuth, die nimmer der Schlaf fahet, der allentkräfter, nimmer der Götter rasche Monden! In nie alternder Zeit bewohnst Du des Olymps lichte, strahlende Gipfel, Herrscher!

den anfangs- als auf den endlosen Zeus; er ist nur *αἰῶνος χρέων ἀπαύστου*[356]). Wie denn überhaupt die Götter nur *αἰὲν ἐόντες, ἀεὶ γενέται* sind, insofern sie nicht von Ewigkeit her, sondern nur *ἄμβροτοι* sind. Aber selbst diese Unsterblichkeit des Zeus ist nicht eine vollkommen absolute, so wenig als seine Macht, da auch Zeus die Möglichkeit gegeben war, durch einen Mächtigeren gestürzt und in den Tartaros gestoſsen zu werden. Muſste er doch die Metis verschlingen, damit diese nicht einen dem Vater überlegenen Sohn gebäre[357]). Die Unsterblichkeit ist somit nur relativ zu faſsen: Zeus ist weniger sterblich als die Menschen.

An die Bläue und Allgegenwart des Himmels schlieſst sich die Vorstellung von dem treuen und allgegenwärtigen. Daher *Ζεὺς πίστιος*[358]); er hält auf die im Schwur gelobte Treue: *ὅρκιος*[359]), *ὅρκων ταμίας*[360]). Er selbst ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er[361]).

Wie von allen Eindrücken des Himmels keiner mächtiger ist als der durch das Gewitter hervorgerufene, so hat sich auch der vornehmste ethische Charakter des Zeus aus dem Herrscher im Donnergewölk gebildet. Macht, die sich fast bis zur Allmacht steigert, Ernst, Erhabenheit: die fühlt der Mensch in dem Walten des Gewitters und legt sie daher nothwendig auch dem Herrn des Gewitters als

---

356) Aesch. Suppl. 574.
357) Vgl. Aesch. Prometheus v. Schömann.
358) Dion. Hal. 2, 49. Vergl. Eur. Med. 170.
359) Pausan. V. 24, 9. Soph. Phil. 1324 (O. C. 1767). vgl. *Δ*, 155 sq. *H*, 76, 411. Mätzner p. 50 sqq.
360) Eurip. Med. 169.
361) Aesch. Suppl. 90 sqq. Eurip. Alc. 978 sq.

Attribute bei. Zeus ist μέγας[362]), μέγιστος[363]), ἄναξ[364]), ἔῤῥος[365]) (Herr), καθυπέρτερος[366]), κύδιστος[367]), σθένιος[368]), ὑπερμενής[369]), ὑψίζυγος[370]), ὑψιμέδων[371]), πανδαμάτωρ[371a]), παναίτιος[372]), πανεργέτης[373]), πάνταρχος θεῶν[374]). „Herr der Herren, der Seligen Seligster, aller Gewaltigen Gewaltigster, glücklicher Zeus, erhör' und lafs geschehn." [375]) — „Herr in eigner Machtvollkommenheit (αὐτόχειρ ἄναξ)[376]) herrscht er, keinem unterworfen, über die minder mächtigen und fürchtet keinen über ihm stehenden. Da steht mit dem Worte das Werk, zu vollführen sofort, was er ersann." Vergl. Homer. Auf diese Macht beziehen sich auch die Beinamen ἀγαμέμνων[377]), ἀρίσταρχος[378]), ἕκτωρ[379]).

An die Macht des Zeus, wie sie im Gewitter sich offenbart, lehnt sich auch die Eigenschaft des zürnenden, strafenden. Wie er das Unrecht überhaupt rächt, (ἀλά-

---

[362]) Hom. u. Hesiod. Cert. a. a. O. *B*, 134. *E*, 907. *Z*, 304, 312. *H*, 24. Soph. Elect. 209, 175. Cratin. fr. 4. p. 8 Mein.

[363]) Theognis 285. — Auf Lesbos Inscript. Plehn 118. — Aesch. Ch. 203. — C. J. 1513. *B*, 412. *Γ*, 276. 298. 320. *H*, 202.

[364]) Demosth. gegen Lacrit. p. 597. Basil. Soph. O. C. 1485. Tr. 274. 1089. *Γ*, 351. *H*, 194. 200.

[365]) Hesych. Tom. I, 1445 Alb. ἔῤῥος· ὁ Ζεύς.

[366]) Theokrit. Id. XXIV, 97.

[367]) *B*, 412. *Γ*, 276. 298. 320. *H*, 202.

[368]) Paus. II, 32, 7. 34, 6.

[369]) *B*, 350. 403. *H*, 315, 481. *Θ*, 470.

[370]) *Δ*, 166. *H*, 69.

[371]) Epigr. bei Diog. Laert. prooem. 4.

[371a]) Elmsl. z. Eur. Her. 900.

[372]) Aesch. Agam. 1486.

[373]) ibid.

[374]) Soph. O. C. 1095.

[375]) Aesch. Suppl. 524 sqq.

[376]) ibd. 592.

[377]) Eustath. Il. II, 25. p. 168.

[378]) Bacchylid. fr. 48 Bgk. Simonid. fr. 231 Bgk.

[379]) Sappho fr. 149 Bgk. — Ueber den appellativen Gebrauch dieser Nomina propria vgl. Lauer Gesch. d. hom. Poesie. p. 138 sqq.

στωρ[380]) (die Rache nicht vergessende), *ἀλιτήριος*[381]), *τιμωρός*[382]) (auf Kypros),) so insbesondere das Unrecht gegen die Eltern[383]), und vor allem den Mord. Daher *Ζεὺς παλαμναῖος*[384]) (so hiefs eigentlich der Blutschuldige selbst), der die Blutrache vollbringende. Der Schuldige sucht als *ἱκέτης* Schutz und Sühne bei einem ihm Befreundeten (*ξένος*). Zur Entsühnung wurde in der Regel ein Ferkel geschlachtet (*χοιροκτόνοι καθαρμοί*), mit dessen Blute die Hände des Mörders bestrichen wurden, indem er dabei zum *Ζεὺς μειλίχιος* (s. unten) flehte[385]). *Μειλίχια* (als Versöhnungsmittel) und *Καθάρσια* (als Sühnungsmittel) hiefsen diese Opfer, welche dargebracht wurden um die erzürnten Manen und die rächende Gottheit zu versöhnen. Aus der früher erörterten Beziehung des Widders zu Zeus wird der Grund klar sein, weshalb man sich auch eines Widderfelles (*Διὸς κῴδιον*, oder *δῖον κῴδιον*)[386]) zur Entsühnung bediente, auf dem der zu Sühnende mit dem linken Fufse stehen mufste. (Vgl. unten den Aufsatz: Athene mit dem Widder.) — *Ζητήρ*, den Hesychius als Zeus auf Cypern anführt, scheint ebenfalls ein rächender Gott zu sein.

Unwandelbar wie der Himmel wird Zeus zum Gott der höchsten Gerechtigkeit. Er hat die Handhabung des Rechts in himmlischen und irdischen Dingen; den Ge-

---

380) Epimer. Hom. bei Cramer Anecd. I. p. 62. Pherecyd. fr. 114a. Müller. Hesych.

381) Ruhnken. Tim. p. 34. — Ueber das Wort s. Döderlein zu Soph. O. C. 364. p. 319 sqq.

382) Clem. Alexdr. Prot. p. 24 Sylb.

383) Soph. Elect. 205 sqq.

384) Aristot. de mundo VII, 6. Apollon. Rhod. Argon. IV, 709. Vgl. Creuzer III, 121. not. 2.

385) Vgl. über die Entsühnung Hermann G. A. §. 23. Bened. Averranus diss. 22 ad Euripidem (Opp. Tom. I, 459).

386) Vgl. Preller, Polem. p. 139 sqq.

setzen giebt er *τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος*[387]). *Δικασπόλος Οὐρανίδῃσι*[388]). Antigone[389]) sagt zu Kreon: „Nicht Zeus ja war es, der mir dies verkünden liefs." *Δικηφόρος*[390]). *Δίκη ξύνεδρος Διός*[391]). Die auf Erden Recht sprechen, thun es auf Verordnung des Zeus[392]). Im Aias[393]) fleht Teukros, es möge der Vater Zeus, der den Olymp beherrscht, böse die Bösen verderben. *Ἑτεροῤῥεπής*[394]) (der mit gleicher Wage wägt). *Κλάριος*[395]) wird vom Scholiasten zu Aesch. Suppl.[396]) von einem Zeus erklärt, der Allen ihren gerechten Theil zutheilt, was Spanheim[397]) billigt; mir scheint es sich aber auf den Licht- und Wärmegott zu beziehen, da es wohl eher mit clarus als mit *κλῆρος* zusammenhängt. *Μοιραγέτης*[398]), ethisch gefafst als Lenker des Schicksals (Führer der Moiren). *Νέμειος*[399]), *νεμεήτης*[400]), *νεμέτωρ*[401]).

Das Wohlthuende des Lichts und der Wärme hat in Verbindung mit dem Väterlichen des Himmels den Himmelsgott als einen m i l d e n u n d b a r m h e r z i g e n erscheinen

---

387) Solon. fr. 29. Vgl. Minos.
388) Callim. Jov. 3.
389) 450.
390) Aeschyl. Ag. 525.
391) Soph. O. C. 1381 sq.
392) *Δ*, 238.
393) 1389 sqq.
394) Aeschyl. Suppl. 403.
395) Paus. VIII, 53, 9; zu Tegea, wo ihm jährlich ein Fest gefeiert wurde. Vgl. Hermann Antiquit. II. p. 258, 12.
396) 355.
397) Callim. Jov. 80. p. 63.
398) Paus. V, 15, 5. VIII, 37, 1. X, 24, 4.
399) Zu Nemea. Paus. II, 15, 2 sq. 20, 3. IV, 27, 6. Dieser peloponnesische ist auch gemeint Pind. fr. 46, 7. (vgl. 12) Bgk. In Locris, wo Oinoe *Διὸς Ν. ἱερὸν* hiefs. Hom. und Hesiod Cert. p. 322, 27. p. 323, 1 Göttl.
400) Steph. Byz. p. 209, 8 West.
401) Aeschyl. S. c. Th. 485.

lassen[402]). Ἤπιος auf Kreta[403]), χάρμων[404]), εἰλήτιος[405]) auf Kypros, „der versöhnte", wie μειλίχιος, dem man opferte, wenn nach dem rauhen, unfreundlichen Winter der milde, freundliche Lenz erschien. Μελισσαῖος[406]), πανσίλυπος[407]), ἱκετήσιος[408]) (= der Schutzflehenden), ἱκέσιος[409]), ἵκτιος[410]), ἀραῖος[411]), προστρόπαιος[412]) (der das Unglück abwendet), ἀφίκτωρ[413]), ἐλινύμενος[414]). Auch gehört hierher die Stelle aus Sophocles[415]): *Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδὼς ἐπ' ἔργοις πᾶσιν.* —

An das Aufsteigen und Aneinanderstofsen der Wolken knüpft sich die Vorstellung von Zeus, dem Krieger und Fürsten. Ἄρειος[416]), ἀλαλκομενεύς[417]), ἡγήτωρ[418]), στράτιος[419]), τρόπαιος[420]), τροπαιοῦχος[421]), σκυληφόρος[422])

---

402) Vgl. Feuerbach Werke I, S. 380, 381.

403) Etym. M. p. 434. Creuzer III, 99.

404) Paus. VIII. 12, 1.

405) Hesych. Vgl. Giese Aeol. Dial. p. 252. not.

406) Hesych. s. v.

407) Soph. fr. 199 Ahr.

408) J. Fr. Leisner de Jove ἱκετησίῳ. Lips. 1738. 4.

409) Pherekyd. fr. 114a. Müll. Soph. Phil. 484. Apollon. Rhod. Argon. II, 215. III, 358. IV, 700. Tryphiodor. 98.

410) Aesch. Suppl. 385.

411) Sophocl. Phil. 1182.

412) Hesych. *Διοπομπεῖσθαι.* Vgl. Creuzer III, 121.

413) Aesch. Suppl. 1.

414) *Ἐν Κυρήνῃ* Hesych. p. 1177. Vgl. Giese a. a. O.

415) O. C. 1267, 68.

416) Paus. V, 14, 6. Welcker Tril. not. 258.

417) Steph. Byz.

418) Hermann §. 53, 28. O. Müller Dor. II, 95, not. 5. 236, not. 9. vgl. 337, 2.

419) Plutarch. Pyrrh. 5. Soldan Rh. Mus. 1835. p. 112. not. 93.

420) Paus. III, 12, 9. Soph. Ant. 143. Tr. 303. C. J. no. 173. Vgl. Peters Theol. Soph. p. 42. not. **). Eurip. Heraclid. 870. 940.

421) Dion. Halic. II. (Tom. I. p. 102, 31 Sylb.)

422) ibid.

(Beutebringer), *νικηφόρος*[423]), *ὁπλόσμιος*[424]). Mehr auf das Ringen gehen *ἀγώνιος*[425]), *παλαιστής*[426]). Auch als Tänzer wird Zeus genannt[427]).

Aus dem Natur-Zeus, welcher Licht und Wärme sendet, entwickelt sich nach ethischer Seite hin eine andere Vorstellung. Licht und Helle stehen in unmittelbarer Beziehung zum Wissen[428]); daher Himmel, Sonne, Wolke, Wasser prophetisch oder vielwissend. So wird der helle, lichte Zeus zum weisen. Er ist *πατὴρ ὁ παντόπτας*[429]), *ὁ πανθ' ὁρῶν*[430]), *ὑψόθεν σκοπός*[431]), *τὰ βροτῶν εἰδώς*[432]); aber auch *τῶν μελλόντων ταμίας ὅτι χρὴ τετελέσθαι*[433]). Darum kommen alle Wahrzeichen[434]) und Orakel von ihm; die Propheten sind seine Herolde und selbst Apollon spricht nur nach seiner Eingebung[435]). Die hierauf bezüglichen Beiwörter sind: *πανομφαῖος*[436]), *προ-*

---

423) Cic. legg. II, 11, 28. Drakenb. ad Sil. XII, 672.

424) Gleich „Waffenträger" (in Karien.) Strab. XIV. p. 659.

425) Soph. Tr. 26.

426) Lycoph. Cass. 41.

427) Athen. I. p. 22 C. Eustath. p. 1602, 26.

428) Die gleiche Wurzel *ιδ* bedeutet im Griech. Wissen und Sehen. Vgl. umsichtig; klarer, heller Verstand, Einsicht, einleuchtend, erleuchtet; mir scheint.

429) Aeschyl. Suppl. 139. vgl. Eumen. 1046. Soph. O. C. 1086.

430) Soph. Ant. 184. Apollon. Rhod. *B*, 1179. Well.: *Ζεὺς αὐτὸς τὰ ἕκαστ' ἐπιδέρκεται.*

431) Aesch. Suppl. 381. Vergl. *ἔστι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.* Soph. El. 174 sq.

432) Soph. O. R. 498.

433) Soph. fr. 515 Dind. 524. Ahr.

434) Diese auch deshalb, weil sie vornemlich am Himmel vor sich gehen.

435) Aesch Eumen. 19. 616 sqq. Soph. El. 659. O. C. 623. 793. O. R. 498. Andere Stellen siehe bei Schwalbe über die Bed. d. Päan. p. 2. not. 1.

436) *ὀμφή* v. *εἰπεῖν* wie *στρομβο-* v. d. Wurzel *στρεφ*. Pott. I. 180. — Θ. 250. Simonid. fr. 146, 2. Vgl. Maetzner de Jove Homeri. p. 34—43. Phavorin. *τροπαῖα*. Eustath. p. 169, 26. 711, 52. 1885, 8.

μαντεύς[437]), *σημαλέος*[438]), *ἐναίσιμος*[439]); auch *σπλαγχνοτόμος*[440]) (Eingeweidezerschneider), kann vielleicht auf Prophetie bezogen werden. Auch im Rathwissen wie in kluger Erfindung offenbart sich die Weisheit des Zeus; er ist *ἄφθιτα μήδεα εἰδώς*[441]), *μητίετα*[442]), *μηχανεύς*[443]).

Aus dem Herrn des Gedeihens entwickelt sich Zeus als Schützer und Erhalter. Daher *σωτήρ*[444]) (dem zu Athen am letzten Tage des Jahres geopfert wurde), *σωτήριος*[445]), *σαώτης*[446]), *ἐπιστατήριος*[447]), *φύλαξ*[448]), *ἐλευ-*

---

437) Lycophr. Cass. 536. Nach Tzetz. Zeus bei den Thuriern, nach Potter Apollon.

438) = Wetterzeichengeber. Pausan. I. 32, 2.

439) Hesych.

440) Auf Kypros. Athen. IV, 174 (vgl. Eustath. Od. p. 1413, 24). Engel, Kypros II, 660, will dies Beiwort lieber vom chthonischen Zeus verstehen.

441) *Ω*, 88. Hesiod. fr. 135, 2 Mcksch. und sonst sehr häufig.

442) *Α*, 175. 508. *Β*, 197. 324. *Ζ*, 198. *Η*, 478. *Θ*, 170. Hes. Th. 56, 520, 904, 914. Sc. 33, 383. O. D. 104.

443) Paus. II, 22, 2. Bergk Gr. Monatsk. 17—19.

444) Philoch. fr. 179 Müll. Pind. Ol. V, 17. Aesch. Suppl. 27. Apollod. II, 5, 1. Pausan. VIII. 9, 2. II. 20, 6. 31, 10. III. 23, 10. IV. 31, 6. 34, 6. V. 5, 1. VII. 23, 9. Antonin. VI. p 207, 1. West. 350, 5. Lysias Euandr. §. 6. p. 790 R. Lycurg. gegen Leocr. §. 136 sq. §. 17. Demosth. Prooem. p. 1460 R. (no. 52 Bekk.). — Fest *σωτήρια*, *Διοσωτήρια*. — In Athen als *Σωτὴρ καὶ Ἐλευθέριος* zusammen verehrt. vgl. Hemsterh. zu Sch. Arist. Plut. 1175. Vergl. C. J. no. 157, 25 ibq. Böckh Tom. I. p. 252. Was man aus dieser Inschrift schon folgern konnte, dafs die *θυσία τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι* gegen Ende des Jahres müsse gefeiert sein, bestimmt, obgleich es von Böckh u. Hermann Antq. II. § 61, 15 übersehen worden, ganz genau Lys. Euandr. l. l.: *ἡ γὰρ αὔριον ἡμέρα μόνη λοιπὴ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐστίν, ἐν δὲ ταύτῃ τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι θυσία γίγνεται.* Diese Stelle hatten schon berücksichtigt Hemsterh. l. l. Meier zu Leake Topogr. p. 445. Müller Eumenid. p. 188. (welcher p. 186—189 über Zeus Soter handelt). — In Kyzikos: Marquardt p. 133.

445) Soph. fr. 199.

446) Paus. IX. 26, 7.

447) In Kreta. Hesych. s. v.

448) Aesch. Suppl. 388 vgl. 277. Vgl. Spanh. zu Callim. Jov. 81, p. 63 u. das Römische Jupiter Custos.

θέριος[449]), *ἀλεξίκακος*[450]), (— *ξήτωρ*[451]), — *ξητήριος*)[452]), *φύξιος*[453]). Besonders aber schützt und erhält Zeus die Gemeinschaften. So die Familie: *γαμήλιος*[454]), *γενέθλιος*[455]), *γενεταῖος*[456]), *ζύγιος*[457]), *τέλειος*[458]). Die Verwandtschaft: *ὁμόγνιος*[459]), *ὁμόφυλος*[460]), *πατρῷος*[461]), *συγγένειος*[462]), *ξύναιμος*[463]), *φράτριος*[464]), *ἀπατούριος*[465]). (Ob *ἀοράτριος*[466]) nur dialektische Verschiedenheit von *φράτριος*?). Die Freundschaft: *ἑταιρεῖος*[467]) (dem zu Ma-

---

449) Paus. I. 3, 2. IX. 2, 5 sqq. X. 21, 6. Plutarch. Aristid. cp. 21, 1. Aeschin. dial. II, 1. Pind. Ol. XII, 1. Strab. p. 412. Zu Athen: Hemsterh. z. Sch. Arist. Plut. 1175.

450) Eustath. z. Od. *κ*. fin.

451) Soph. O. C. 143 (vgl. Aias 187).

452) Aesch. ScTh. 8.

453) Apollod. I. 7, 2. 9, 1. Heyne Obss. p. 56. Pausan. II, 21, 2. III, 17, 9. Tzetz. Lycophr. 288: *ὁ δυνάμενος ποιῆσαι φυγεῖν τὸν κίνδυνον*. Sch. Apollon. Rh. IV, 699.

454) Tzetz. Lyc. 288. — Himmel und Erde sind die beiden Gottheiten, die vorzugsweise der Ehe vorstehen. Creuzer III, 118 sqq.

455) Arist. de mund. VII, 5. Plutarch. Amat. cp. 20. 11. Creuzer III, 116 sqq.

456) Apollon. Rh. II, 1009.

457) Der Ehestiftende. Hesych. s. v. vgl. Aesch. Eumen. 213 sq.

458) „Vollender." Aesch. Eumen. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII, 48, 6. Vgl. Spanh. z. Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von *τέλειος* überhaupt Spanh. z. Callim. Jov. 57. p. 52. Gegen ihn Ruhnk. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Euth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

459) Ruhnk. z. Tim. p. 192 sq.

460) Plato Legg. VIII. p. 8, 142.

461) Apollod. II, 8, 4. Soph. Tr. 288. 755. Cornut. cp. IX. p. 29. Osann. vgl. p. 255.

462) Euripid. bei Pollux III, 5. = *ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν*.

463) Soph. Ant. 659.

464) Heind. z. Plat. Euthyd. p. 302 D. Hermann G. A. §. 56, 28. C. I. 2555, 11. (zu Hierapytna).

465) Conon. p. 143, 3 West.

466) Höck Kreta III, 140.

467) Herod. I, 44. Athen. XIII, 573. Parthen. XVIII, p. 171, 24 West. Höck Kreta III, 126.

gnesia ein Fest Ἑταιρίδεια gefeiert wurde)[468]), φίλιος[469]), ἑκάλειος[470]), ξένιος[471]), ἐπιρνύτιος[472]) (?). Das Haus: ἕρκειος[473]), ἐφέστιος[474]), ὁμέστιος[475]), οἰκοφύλαξ[476]). Die Städte: πολιεύς[477]), πολιοῦχος[478]). Die Grenzen: ὅριος[479]), ὁμόριος[480]), τερμεύς[481]), κάσιος[482]), καππιώτας[483]) (?);

---

[468]) Hegesandros bei Athen l. l.

[469]) Plat. Phaedr. p. 234. Pausan. VIII. 31, 4 (hier dem Dionysos ähnlich gebildet). Vgl. Creuzer III, 78. Preller Archäol. Zeit. 1845. no. 31.

[470]) Plut. Thes. cp. XIV, 3. Philoch. fr. 37 Müll.

[471]) ι, 271. vgl. Γ, 351 sqq. Alexdr. Aetol. b. Parthen. XIV. p. 167, 21. West. Parthen. XVIII, p. 171, 24. West. Paus. XIII. 11, 11. Schol. Soph. Aj. 487. — Rächt ξένων καὶ ἱκετῶν ἀδικίας. Plutarch. Amat. cp. XX, 11. Zu Amathus auf Kypros mit Menschenopfer. Ovid. Met. X, 221. ibq. Lutat. Vgl. J. G. Biedermann de Jove hospitali. Friberg 1768. 4.

[472]) Hesych. Ζεὺς ἐν Κρήτῃ.

[473]) χ. 334 sq. Herod. VI, 68. Soph. Ant. 487. fr. p. 250ª Ahr. Pausan. V. 14, 7. VIII, 46, 2. Creuzer III, 127 sq. Cornut. cp. IX, p. 28. Os. vgl. p. 254.

[474]) Soph. Aj. 492. Spanh. de Vesta. §. 8. (Graevii Th. R. p. 675 sqq.) Sch. Soph. Aj. 487.

[475]) Soph. fr. 274.

[476]) Aesch. Suppl. 27. vergl. Mätzner de Jove Hom. p. 62 sqq. Pet. Kuntzius de Jove προπύλῳ. Jen. 1739. 4.

[477]) Cornut. cp. IX. p. 28. Os. vgl. p. 255. In Athen Paus. I, 24, 4. In Lindos Ross Inscr. gr. ined. fasc. III. no. 271. In Alt-Paphos C. I. no. 2640. Πολιεύς = arcis praeses, nach Ernesti Callim. Jov. 81.

[478]) Nic. Schwebelius de Jove πολιούχῳ. 1740.

[479]) Hermann de terminis. p. 15 sq.

[480]) Bei dem die Grenznachbarn schwören. Polyb. II, 39 (wo Bekker jedoch ὁμαρίου.) Hermann Rel. Alt. §. 68, 11.

[481]) Lyc. Cass. 706. Tzetz.: ὡς ἀρχὴ καὶ τέρμα πάντων.

[482]) Vom Berge Κάσιον in Syrien (Strab. XVI, 2. p. 750. Dionys. Per. 880. Suid.) s. Eckermann Myth. I, 119. Thucyd. III, 70. Movers Phöniz. I, 669. Eckhel D. N. III, 326. Boivin Mem. de l'Ac. Tom. II, 410—415. ed. Amst. vgl. p. 386 sq. Vgl. Creuzer Symb. III, 205. no. 31. — Vgl. Animadv. ad Anth. Gr. Tom. II, 2. p. 322 sq.

[483]) Zu Lakedaimon, ein ἀργὸς λίθος. (Paus. III, 22, 1.) = καταπαύτης, sedator von Orest's Wahnsinn. S. Ebert Diss. Sicul. Regim. 1825. p. 201 sq.

wie er zugleich der Ordner der menschlichen Gesellschaft ist: *στοιχαδεύς*[484]) (in Sicyon), *κοσμητάς*[485]), *ἀγοραῖος*[486]), *βουλαῖος*[487]), *ὁμαγύριος*[488]), (= Vereiniger, Versammler), *ἐπικοίνιος*[489]). Fraglich ist, ob hierher auch *ἐριδήμιος* (von *δῆμος*) gehört, unter welchem Beinamen nach Hesychius Zeus auf Rhodus verehrt wurde. Unzweifelhaft dagegen haben die angegebene Bedeutung die Beinamen *ἀμφικτίων*[490]) und *ὁμάριος*[491]), der Vereiniger.

Aus dem Herrn des Gedeihens ist ferner abzuleiten Zeus als Segenspender: *δώτωρ ἀπημονίης*[492]), *ἐξακεστήριος*[493]) (Heiler), *ἀπήμιος*[494]), giebt ein *φάρμακον τῆς ἀγηρασίας*[495]), *παίαν*[496]), *κτήσιος*[497]), *πλούσιος*[498]), *ὄλβιος*[499]),

---

484) Cramer Anecd. Oxon. Tom. IV. p. 320: *τοιγαροῦν οἱ Σικυώνιοι κατὰ φυλὰς ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες Διὸς Στοιχαδέως ἱερὸν ἱδρύσαντο.*

485) Paus. III. 17, 4.

486) Eurip. Heraclid. 70. Aristoph. Eq. 410. 500 ibq. Sch. Pausan. III. 11, 9. V. 15, 4. IX. 25, 4. Hesych. p. 62. Alb. *Ἀγοραῖος· Ζεύς.* — Theophrast. b. Strb. XLII. p. 120 B.

487) Pausan. I. 3, 5.

488) Welcker Episch. Cykl. p. 128. Zu Aigion, wo ihm ein Gesammtfest gefeiert wurde. Vgl. Merleker Achaic. p. 4. Pausan. VII. 24, 2. Ulrich. Rer. Sybarit. p. 49. not. 194.

489) Auf Salamis. Hesych.

490) Müller Aegin. p. 31.

491) Polyb. II, 39 Bekk. vgl. V, 93. Hermann de termin. p. 17. not. 62.

492) Callim. Jov. 92.

493) Hesych. s. v.

494) Paus. I. 32, 2. = *δώτωρ ἀπημονίης.* Callim Jov. 92.

495) Soph. fr. 711 Ahr.

496) Hesych. Zu Athen. Wesseling Diodor. IV, 3. Creuzer Melet. I, 18. Zur Archäol. III, 486 sqq.

497) Paus. I. 31, 4. Isaios de Ciron. §. 16. Antikleides bei Athen. XI, 473 B. Das Bild dieses Zeus wurde, in einem Schrein oder Gefäfs verwahrt, in der Vorrathskammer aufgestellt. S. Bernhardy z. Suidas II, 1. p. 426, 11.

498) Pausan. III. 19, 7. — Vgl. Theognis 157 sq. 197. 231 sq.

499) Aesch. Suppl. 526.

πλουτοδότης[500]), *κερδύλας*[501]), der Gewinnbringende. Dieser Begriff des Segenspendens verallgemeinert sich so weit, dafs Zeus Gutes und Böses giebt: *ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα*[502]). Das Umfassende des Himmels, das Nährende, die Anschauung seines Verhältnisses zur Erde als eines ehelichen, alles dies giebt, nicht durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbar die Vorstellung eines himmlischen, für die Menschen sorgenden Vaters: *ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατήρ*[503]). Die Stellen, an welchen „Vater Zeus" vorkommt, sind nicht zu zählen; es bezeichnet dieser Ausdruck aber nicht die Abstammung, sondern die fürsorgliche Väterlichkeit. —

So erhaben, als der griechische Glaube den Zeus auffassen konnte, hat ihn Aeschylos aufgefafst[504]); und so erhaben, als diese Auffassung dargestellt werden konnte, hatte sie Phidias dargestellt in der berühmten Statue[505]) zu Olympia, dem Hauptkultusorte des Zeus.

Ἀρισταῖος[506]). — An das oben erwähnte Fest der *Βουφόνια* erinnert und schliefst sich auch seiner Bedeutung nach genau ein Mythos an, der zu den ältesten, beliebtesten und zugleich dunkelsten gehört: der Mythos von den Argo-

---

[500]) Orph. h. 72, 4.

[501]) Lycoph. Cass. 1092.

[502]) δ, 236 sq. Vgl. Ω, 525 sqq. u. v. a. Theognis 341 sqq. Mimnerm. fr. II, 15 sq. Bgk. Soph. Trach. 1020 sqq. et fin.

[503]) Soph. Trach. 275.

[504]) Vgl. Aesch. Suppl 574 sqq. Schömann Prometheus, u. Vindiciae Jovis Aeschylei. Gryph. 1846. 4.

[505]) Die Statue etwa 40′ hoch auf einer Basis von 12′, in der Rechten die Nike, in der Linken das Skeptron mit dem Adler. Vgl. O. Müller Arch. §. 115. u. die dort citierten Schriften.

[506]) Ueber diesen fanden sich in einem nachgeschriebenen Hefte und in den Papieren des Verfassers nur unvollständige Notizen.
Anm. d. Herausgebers.

nauten[507]). Wie ethisch derselbe auch im Verlaufe der Zeit ausgebildet sein mag, so dafs er als reine Heldensage erscheint: ursprünglich war er ein Mythos d. h. religiös-poetische Auffassung einer Richtung des Naturlebens. Die Sage ist aber diese: Athamas, Sohn des Aiolos (des bunten Himmels) zeugt mit der Nephele (Wolke) (oder der Themisto (Erde)), den *Φρίξος* (Wolke) und die *Ἕλλη* (leuchtende Wolke). Auf Geheifs der Hera hatte er sich mit Nephele vermählt, liebte aber mehr als diese seine menschliche Gemahlin Ino, des Kadmos Tochter. (Ino = Jo Erdgottheit). Darüber erzürnt, verschwindet Nephele. Jo hafst der Nephele Kinder und veranlafst, um sie zu verderben, die Frauen des Landes, dafs sie den Waizensamen dörren. Dadurch kommt Unfruchtbarkeit über das Land. Das Orakel entscheidet, Phrixos müsse geopfert werden[508]). Aber Nephele entrückt Sohn und Tochter auf einem goldvliefsigen Widder nach Kolchis, wo Phrixos den Widder dem Zeus *Φύξιος* oder *Λαφύστιος* (v. *λαφύσσειν,* nach O. Müller ursprünglich = *φεύγειν*) opferte. Beide Beinamen scheinen mir nicht richtig gedeutet: sie gehen auf das Wesen des Mythos, nicht auf die Aeufserlichkeit desselben. Vergleiche *Ζεὺς εἰλαπιναστής* auf Kypros[509]), „der Schmauser;" vom *λαφύστιος* macht dies gegen O. Müller auch Hermann[510]) geltend. Dieselbe Auffassung des Zeus findet sich in dem Beiworte *σπλαγχνοτόμος,* „Eingeweidezerschneider." Er ist der die Wolken aufsaugende Himmel. — Die agrarische

---

[507]) Heyne Obss. z. Apollod. I. 9. p. 54 sq. Sturz z. Pherekyd. fr. 40. p. 158 sqq. O. Müller Orch. p. 156 sqq.. Gerhard Phrixos d. Herold. Berlin 1842. 4. Vgl. auch unten: Athene mit dem Widder.

[508]) Nach Pherekydes bot sich Phrixos, als grofse Dürre über das Land gekommen war, freiwillig zum Opfer.

[509]) Athen. IV, 174.

[510]) G. A. §. 27, 4. Vgl. Hesych. s. v. *λαφύσσει: μετὰ σχυλμοῦ ἐσθίει, σπαράσσει, λάπτει, καταπίνει, μετὰ θυμοῦ ἐσθίει.*

Bedeutung dieser Mythe tritt deutlich hervor. Was ihr Verwandtschaft zu dem Opfer der *Βουφόνια* (p. 205 sq.) giebt, ist dies, dafs, mythisch zurückgeführt auf die vom Athamas beabsichtigte Opferung des Phrixos, zu Alos in Achaia der jedesmal älteste aus dem Geschlechte des Kytissoros, Sohnes des Phrixos, sich von dem Prytaneion fern halten mufste. Ging er hinein, so wurde er geopfert [511]). Auch hier wieder zeigt sich die Grausamkeit und Wüstheit des Erdkultes.

4. *Ἑρμῆς.*

Lil. Gyraldus p. 295—309. Natalis Comes lb. V, p. 439—451. Joh. Nicolai de Mercurio et Hermis. Francof. et Lips. 1687. 12. Fourmont diss. où l'on montre, qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure (Mém. de l'Ac. d. J. tom. X. 1 sqq. ed. 8.). Putsche de variis dei Mercurii apud Homerum muneribus atque epithetis ad unam notionem revocandis. Vimar. 1833. 4. J. D. Guigniaut de *Ἑρμοῦ* s. Mercurii mythologia. Paris. 1835. 8. E. Gerhard Hermes auf Vasenbildern. Berlin 1839. 4. Creuzer III, 286 sqq. 501 sqq.

A. Name. *a*) *Ἑρμῆς*. *b*) *Ἑρμείας*. *c*) *Ἑρμέας*. *d*) *Ἕρμαος* thessalisch [512]).

Die Alten leiteten den Namen ab von *ἔρω* (rede) oder *ἑρμηνεύω* (dollmetsche). — Zoëga [513]) aus dem Aegyptischen „pater scientiae," wogegen Champollion [514]) den Namen für rein griechischen Ursprungs hält, indem die Griechen den ägyptischen Gottesnamen übersetzt hätten! Creuzer [515]) von *ἔρω, εἴρω* — sero, sermo — „das Reden, das Denken

---

511) Herodot. VII, 197. Auch O. Müller erinnert hierbei an die att. Buphonien.

512) Vgl. Ussing Inscr. Gr. ined. no. 23. p. 33 u. 34.

513) de obelisc. p. 224. 581.

514) l'Egypte sous les Pharaons I, 96.

515) II, 102.

und Schreiben in der Reihenfolge, das discursive Denken; so wäre Hermes der Vater der Buchstabenschrift und alles diskursiven Denkens." — Haupt[516]) von ἕρση (Thau). Schwenck[517]) von ἔρα (Erde). O. Müller[518]) von ἕρμα, ἕρμαξ (Steinhaufen, Pfahl). Pott[519]) „der sich verstellende, schlaue, oder der Beschützer." — Bei dieser Differenz wird es erlaubt sein, die Erklärung des Namens auf sich beruhen zu lassen.

B. Genealogie. Wie Zeus auf der Höhe des Lykaion geboren sein sollte von Kronos und Rhea (Himmel — Erde), so Hermes auf der Höhe des Kyllene vom Zeus und der Maia (Himmel — Erde)[520]), (Maia verhält sich zu Ma, wie Gaia zu Ga, Ge)[521]), wovon er die Namen *Μαιάδης* oder *Μαιαδεύς*[522]), *Κυλλήνειος*, *Κυλληναῖος* oder *Κυλλήνιος*[523]) führt. Nach dieser Genealogie gehört Hermes in die Reihe der Himmelsgottheiten.

C. Mythologie. Hermes ist meist zu den chthonischen Göttern gerechnet und von den verschiedenen Mythologen aus den verschiedensten Quellen abgeleitet. Göttling[524]) faſst ihn als „Götterherold." Putsche als „Schlauheit, die sich besonders im Gewinn offenbart." Creuzer[525]) und Böttiger ebenso, indem sie dafür halten, daſs Hermes den Griechen durch phönizische Handelsleute zugeführt worden sei. Schwenck[526]) bezeichnet ihn als „Erdgott"; so auch

---

[516]) Z. f. A. 1842. no. 32.
[517]) Andeut. p. 121.
[518]) Arch. §. 379.
[519]) I, 224.
[520]) Hom. h. Merc. init.
[521]) Vgl. Aesch. Suppl. 890. 899: *μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ* d. h. Mutter Erde.
[522]) Hipponax fr. 10 Bgk.
[523]) ω, 1.
[524]) Im Hermes Bd. XXIX. p. 262.
[525]) III, 286.
[526]) a. a. O.

O. Müller[527]). Alle diese Erklärungen sind mangelhaft, weil sie entweder gar nicht oder nur höchst gezwungen alle Seiten des Hermes zu vereinigen vermögen. Mir scheint dagegen für das vielseitige Wesen dieses Gottes eine Einheit erlangt zu werden, wenn man ihn als einen Gott faſst, der seinen Ursprung in dem Naturobjekt des Aethers hat, also gleichen Ursprungs ist mit Zeus. Hermes ist ein Zeus im verjüngten Maſsstabe, ein minorenner Zeus. Manche Eigenschaften des Zeus hat er ganz verloren, andere im geringeren Grade, andere dagegen wieder ausgebildeter und manche ganz neue. Ich hoffe, daſs sich diese Auffassung durch das Folgende bestätigen wird.

Ich will hierbei nicht untersuchen, was von den Nachrichten, die wir aus späterer Zeit über Hermes haben, noch dem pelasgischen zuzutheilen sei, sondern dieselben mit der Darstellung des hellenischen verbinden, der natürlich nur eine auf pelasgischen Grundlagen basierende Weiterbildung sein kann.

Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmelsgott genannt; das war zu sehr Zeus, als daſs es neben ihm noch ein anderer hätte sein können. Aber als solchen zu erkennen giebt sich Hermes noch an vielen Einzelnheiten, ja in Allem, was von ihm berichtet wird.

a. Er ist Herr der Wolken. Er sendet Regen[528]). Davon heiſst er *Ἴμβρος* oder *Ἴμβραμος*[529]). — Deshalb sind ihm auch Quellen heilig[530]), standen seine Heiligthümer an Seen (*ἐπάκτιος*[531]) zu Sikyon) und sprangen sogar in seinen

---

[527]) a. a. O.

[528]) Arnob. I, 30 ibq. Hildebr. p. 45.

[529]) Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welcker. Aesch. Tril. p. 217 sq. vgl. p. 193.

[530]) Pausan. VIII. 16, 1.

[531]) Hesych. s. v.

Tempeln Quellen; deshalb sind ihm auch mehrere Fische heilig und vor Allem die Schildkröte[532]). Aus demselben Grunde ist er auch *Κριοφόρος*[533]), wie auch Böcke ihm geopfert werden[534]). Daher auch die häufige Darstellung des Hermes auf einem Widder (S. unten Athene mit dem Widder).

Seine Herrschaft über die Wolken offenbart sich auch darin, dafs die Bergspitzen ihm heilig sind[535]). *Ἕρμαιον* Berg und Vorgebirge auf Lemnos[536]), Vorgebirge bei Karthago[537]). *Ἑρμαῖος λόφος* auf Ithaka?[538]) — Hierher gehört auch der Popanz Hermes[539]). Vergleiche Wolkendämonen, Kyklopen, Gorgo u. A.[540])

'Als Herr der Wolken trägt Hermes den *Πέτασος* und die *Πέδιλα*. Man hat den erstern gewöhnlich für einen Reisehut genommen. Das kann richtig sein, wenn man ihn nur von der Wolke herleitet, mit dem Helm der Athene, den Hüten der Dioskuren, des Hephaistos und anderer

---

532) Pausan. VII. 22, 4. — Vgl. Creuzer III, 501 sqq. Panofka Jahrb. d. Ver. v. Altthmfr. im Rheinlde. Bonn. 1848. p. 17—20.

533) Pausan. II. 3, 4. IV. 33, 4. V. 27, 8. IX. 22, 1. Vgl. d. goldnen Widder, den er dem Atreus schenkt. (A. J. Hoffmann Z. f. A. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137.) Merkwürdig genug heifst der Ziegenbock im Reineke Hermen und noch heute in Niedersachsen, Westfalen und Hessen: Harm, Herm, Hirm. Bei Fischart: Hermanstofsnicht. (Grimm G. d. d. Spr. I, 35.) Doch ist dies Hermen wohl aus man und her = Mann der Heerde, zusammengesetzt.

534) *τ*, 397 sq.

535) Vgl. Kyllene.

536) Aesch. Ag. 283. Soph. Phil. 1459. Rhode Res Lemn. p. 6.

537) Strab. XVII. p. 834.

538) *π*, 471.

539) Bei Callim. Dian. 68 sq.

540) Ueber den blitzenden (?) Hermes s. Gori Thes. gemmar. antq. astrifer. vol. II.

Wolkengötter zusammenhält[541]). Erst später ist dieser *Πέτασος* geflügelt.

Millin 51, 206. 211. 52 (oben links). 53, 223 (auch mit d. Widderfell). 55, 226. 56, 227. u. v. a.

Die *Πέδιλα* „schön, ambrosisch und golden, welche ihn trugen über Land und Meer *ἅμα πνοιῇς ἀνέμοιο*" [542]), wovon anders können sie ein Bild sein als von den Wolken?

Aus dieser Herrschaft über die Wolken entwickelte sich Hermes als

b. Herr des Gedeihens. In Arkadien soll ihm Lykaon einen Tempel erbaut haben[543]). Die Arkadier waren der Natur ihres Landes nach Hirten, daher ihr Hermes besonders der Fruchtbarkeit der Heerden vorsteht (*νόμιος*[544]), *μηλοσσόος*[545]), *ἐπιμήλιος*[546])), obgleich nicht ausschliefslich. Auf dem Berge *Κυλλήνη* stand sein Bild aus *θύον* (citrus). Ebenso auf Akakesion[547]), von *Ἑρμῆς ἀκάκητα*[548]), dem Früchtegeber, benannt; *ἀκακήσιος*[549]). Das Beiwort *ἐριούνιος*[550]) ist schwer zu erklären, obwohl nicht zweifelhaft ist, dafs es auf den Gott des Gedeihens sich bezieht. Hierher

---

541) Vergl. Grimm D. M. p. 431 sq. 308 sq. 476. 479. 828. in d. Skalda (p. 122) heifst der Himmel hialmr loptz (aeris galea).

542) *Ω*, 340 sqq. vgl. Grimm D. M. p. 471.

543) Hygin. fb. 225. p. 347.

544) Arist. Thesm. 983. Cornut. cp. XVI. p. 75. Os. cf. p. 287.

545) Anthol. Palat. VI, 334.

546) Pausan. IX. 34, 2.

547) Pausan. VIII. 36, 10.

548) *Π*, 185. *ω*, 10.

549) Callim. Dian. 143.

550) Υ, 72. *Ω*, 360. 440. 457. 679. h. Merc. 3. 28. 145. 551. Aristoph. Ran. 1144. (vgl. Antonin. Lib. 25). C. I. no. 2569, 12. Ilgen ad h. Merc. p. 352. Creuzer III, 288 giebt noch einige Nachweisungen. *ἐριούνης* Υ, 34. *Θ*, 322. Ob das Wort von *ἐρι* und *ὀνίνημι* (der Vielnützende) herzuleiten, ist schwer zu sagen.

gehört auch der Hermes πολύγιος zu Troezen, an dessen Standbild der Sage nach der dort angelehnte Stab des Heracles Wurzeln schlug und grünte[551]. Δώτωρ ἐάων[552].

Auf den Hermes der Fruchtbarkeit bezieht sich auch der Ῥάβδος[553], Σκῆπτρον, Κηρύκειον, den man gewöhnlich aus dem ethischen Hermes als Heroldsstab deutet. Ich kann nicht bestimmt sagen, aus welchem Naturmoment dieser Stab herzuleiten. Da er indessen durchaus als mit zauberischer Kraft begabt erscheint[554], so wird ihn Hermes wohl eben als ein Zaubergott haben, zu dem er als Himmelsgott, in dessen Natur auch die Wolken fallen, grade so wurde, wie andere Wolkendämonen[555]. Vielleicht war auch ursprünglich dieser Stab ein grünender Zweig[556] als Symbol des Wachsthums, was freilich in etwas mit dem Zauberstabe zusammenfällt[557]. In dem homerischen Hymnus auf Mercur[558] sagt Apollon zu Hermes: ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον. Läfst dies vielleicht annehmen, dafs mit dem ῥάβδος der Sonnenstrahl gemeint sei? Die Schlangen auf dem Stabe sind wohl Symbol des Blitzes und gingen in die Bedeutung der keimenden Erdkraft über. Das Beiwort χρυσόῤῥαπις ist aus Homer[559] bekannt.

Schliefslich erwähne ich noch, dafs der Säckel oder Beutel, mit welchem Hermes sehr oft erscheint, ethisch zwar richtig als Symbol des Segens und Reichthums be-

---

551) Pausan. II, 31, 13. Πολύγιος von πολ — $\sqrt{\bar{v}\gamma}$ = Vielschaffer?

552) ϑ, 335.

553) Ueber den Stab vgl. Preller in Schneidewin's Philol. I, 3. p. 512—522.

554) Vgl. Moses, Hades, Athene, Kirke.

555) Vgl. unten die Kureten, Telchinen und Daktylen.

556) Grimm D. M. p. 928.

557) Vgl. Wünschelruthe. Grimm D. M. p. 926—928.

558) 529. vgl. Ilgen.

559) ε, 87. κ, 277, 331.

trachtet wird, physisch aber als Symbol der Wolke anzusehen ist. Dies wird sehr anschaulich aus zwei pompejanischen Wandgemälden, auf deren einem [560]) Hermes über die Fluren eilt, seinen Beutel vor sich haltend, während auf dem andern [561]) Demeter auf einem Fruchtkorbe sitzt [562]) ihr Gewand auf dem Schoofse ausbreitend, um den Beutel aufzunehmen, den Hermes hineinwerfen will. Noch deutlicher durch den Widder, welcher einen Querbeutel trägt [563]).

Hermes mit einem Beutel: 1. Mus. P. Clem. Tom. I. tb. 5. Clarac Musée de sculpt. pl. 655. no. 1507. Millin G. M. L, 203. O. Müller Denkm. II, 2. no. 313.
2. Bronze im britt. Museum: Specimens of ancient sculpture. Tom. I. pl. 33. O. Müller II, 2. no. 314.
3. Geschnittner Stein: Impronte gemm. dell' Inst. di corr. arch. Cent. IV. no. 14. O. Müller II, 2. no. 316.
4. Statue d. Sammlung Ludovisi: Maffei Raccolta tb. 58. O. Müller II, 2. no. 318.
5. Auf einer silbernen Vase aus dem römischen Kastell bei Neuwied: Dorow Denkmäler Bd. II. tb. 14. O. Müller Denkm. II, 2. no. 325.
6. Kleine Bronze: Paciaudi Statuetta del March. di Opitale. Napol. 1747. 4. O. Müller II, 2. no. 327.
7. Relief eines Altars: Museo Chiaramonti tb. 19. O. Müller II, 2. no. 247.

Auf diesen Charakter des Hermes ist auch seine älteste Darstellung zu beziehen, die offenbar noch aus pelasgischen Zeiten stammt, seine Darstellung nemlich als roher Steinhaufen [564]) oder als Pfeiler oder als sogenannte Herme d. h.

---

[560]) Museo Borbonico Tom. VI. tb. 2. O. Müller Denkm. II, 2. no. 315.

[561]) Museo Borbon. Tom. XI. tb. 38. O. Müller Denkm. II, 2. no. 330.

[562]) Warum O. Müller diese Demeter als Todtengöttin betrachtet, weifs ich nicht.

[563]) Buonarotti Med. ant. 41. Millin LI, 215.

[564]) = Ἑρμαῖος λόφος π, 471? vgl. Eustath. p. 1809, 26.

als ein Pfeiler, der einen bärtigen Kopf und einen Phallos hatte. Solche Hermen standen auf allen Strafsen und Wegen, auf Aeckern und in Gärten [565]). Symbol der Fruchtbarkeit; Steine vom Acker weggeräumt; Grenzstein, s. ob. Zeus.

In Samothrake, dem hervorstechendsten Kultuslokale des Hermes, wurde er als ein ithyphallischer verehrt. Von dort hatten ihn, wie Herodot [566]) sagt, die Athener aufgenommen. Sein Name war hier *Κασμίλος*, *Καδμίλος* = *Κάδμος*, welches wiederum mit Hermes identisch gesetzt wird [567]). *Κάδμος* = *κόσμος* (vgl. Zeus, den Gott aller Ordnung im Menschen- und Naturleben), nach Hesychius [568]) = *δόρυ, λόφος, ἀσπίς*. Welches auch die Bedeutung des Namens sei, die Bedeutung des Gottes ist offenbar eine auf Fruchtbarkeit hinweisende.

Fafst man den Himmel nicht blos als den Glanz und Licht, sondern auch als die Finsternifs, das Dunkel der Nacht gebenden, der gleichzeitig auch während der Nacht über dem Menschen wacht: so haben wir damit den Himmelsgott

c) als den Herrn der Nacht. So erklärt sich Hermes als *νυκτὸς ὀπωπητήρ* [569]) („der Späher der Nacht," von *ὀπτήρ*), *νύχιος* [570]), (auch *ἀλύχμιος* [571]), der Lichtlose?).

---

565) Davon *τρι-* u. *τετρακέφαλος*? Lyc. Cass. 674 ibq. Tzetz. Eustath. p. 1353, 3. Die Vier war ihm heilig (Plutarch. Symp. IX, 3. Eustath. Hom. p. 1353, 8), weshalb man am vierten Tage des Monats ihm opferte. Plutarch l. l. Aristoph. Plut. 1128. Eccles. 1069. Hermann G. A. §. 44, 5. — Vgl. Gerhard de religione Hermarum. Berol. 1845. 4. — C. Fr. Hermann: de terminis eorumque religione ap. Gr. Gotting. 1846. 4.

566) II, 51.

567) O. Müller Orch. p. 453.

568) II. p. 99.

569) Homer. h. Merc. 15.

570) Aeschyl. Choeph. 727.

571) Steph. Byz. s. v. *ἀλύχμη*.

Hierher gehören auch zwei Sagen, die ich kurz erwähnen will. Der höchst ergötzliche homerische Hymnus dreht sich hauptsächlich um den Raub, den Hermes an den Rindern des Apollon beging. „Morgens geboren, spielte er Mittags auf der Kithara, Abends stahl er dem Apollon die Rinder." Er verbarg sie in einer Höhle, vor der er eine Schildkröte fand, aus deren mit Darmsaiten überspanntem Schilde er zuerst eine Leier machte. Schliefslich mufs er die Rinder herausgeben, die ihm jedoch Apollon gegen die Leier abtritt. Diese Rinder weidete er dann und erfand sich statt der Leyer die Syrinx. — Zum Verständnifs dieses Mythos mufs man beachten: Musik und den Raub der Rinder Apollo's. Wenn Apollon, wie sich später ergeben wird, Sonnengott ist, was kann seine Rinderheerde sein? Die Sterne, welche der nächtliche Himmel gleichsam der Sonne raubt, ihr aber, wenn sie zurückkehrt, wiedergeben mufs. Darum stiehlt Hermes am Abend. —

Einigermafsen verwandt mit der Mythe vom Rinderdiebstahl ist ihrer Bedeutung nach eine andere: die von der Ermordung des Argos. Der Jo, der schönen Priesterin der Hera zu Argos, stellte Zeus nach. Deshalb verwandelte sie Hera in eine Kuh und gab ihr den Argos zum Wächter, der am ganzen Leibe Augen hatte und davon *Ἄργος πανόπτης* hiefs [572]). Hermes tödtet nach Auftrag von Zeus den Argos und entführt die Jo [573]). Von dieser That führt Hermes den Namen *ἀργειφόντης* [574]), obwohl andere in diesem Beinamen den Hundetödter haben erblicken wollen, wobei der Hund das Symbol der Hitze ist. Lassen wir

---

[572]) S. Millin 99, 384 (freilich nicht sehr signifikant).

[573]) Apollod. II. 1, 3. Grotefend Z.f.A. 1839. no. 69. p. 561—568. Panofka Argos Panoptes. Berl. 1838. 4. Creuzer II, 298 sqq.

[574]) *B.* 103 u. öfter. Apollod. II. 1, 4.

den Namen bei Seite und halten wir uns an die Sache. Ἄργος πανόπτης ist mit ziemlicher Uebereinstimmung und, wie ich glaube, richtig auf den gestirnten Himmel gedeutet, den Wächter und Hüter der Erde. Die Tödtung des Argos durch Hermes würde demnach die Vernichtung des Sternenhimmels durch den Taghimmel bedeuten, und dieser Mythos somit das Gegentheil von dem obigen sein.

Anmerk. des Herausgebers. Im Grundrifs folgen hier: Ἑρση. λευκός. φαιδρός. Wie das Verhältnifs der ersteren zu dem H. zu deuten sei, darüber enthalten weder die Papiere Lauer's, noch die nachgeschriebenen Hefte etwas. In einem der letzteren ist von den beiden Beinamen gesagt, dafs sie den H. als Herrn des Lichts bezeichnen.

2. Der ethische Hermes.

Je mehr Zeus auch die Himmelsnatur in Besitz genommen hat, um so mehr mufste die Vorstellung von Hermes sich nach der ethischen Seite hin ausbilden.

An die wandelnde Wolke knüpfte sich die Vorstellung von Hermes als

a) dem Gott des Handels und Wandels, dem Beschützer der Wanderer und Aufseher der Wege. Davon heifst er *διέμπορος*[575]), *ἐμπολαῖος*[576]), *παλιγκάπηλος*[577]), *εὔκολος*[578]), *ἐνόδιος*[579]), *ἡγεμόνιος*[580]), dem die Feldherrn zu Athen opferten, wenn sie ausmarschierten[581]), *πομπός, πομπεύς, πομπαῖος*[582]), *ἀγήτωρ*[583]). So nimmt er sich des

---

575) Jacobi Lex. p. 441. κερδέμπορος Orph. H. 27, 6.

576) Plut. c. princ. philos. 2, 4, wo Hermes auch ἔμμισθος heifst. Arist. Plut. 1155.

577) ibid. 1156.

578) Hesych. s. v.

579) Hesych. s. v. vgl. Theocrit. 25, 4 sqq. und Hermann G. A. §. 15, 10.

580) Aristoph. Plut. 1159.

581) Böckh Sth. II, 254.

582) S. zu diesen Beiwörtern die Erklärer zu Arist. Plut. 1160.

583) Paus. VIII, 31, 7.

irrenden Odysseus gegen die Kirke an[584]), führt den Priamos zu Achilles[585]), geleitet den Perseus, als dieser das Haupt der Gorgo holt[586]), und den Heracles in den Hades[587]). Das Wandeln der Wolken macht den Hermes auch zum Götterboten[588]). Daher seine Herrschaft über die Sprache, wegen welcher er den Beinamen *λόγιος*[589]), der Redegewandte, führt.

Was bei Zeus Kriegerlichkeit war, ist bei Hermes Gymnastik. Davon heifst er *ἀγώνιος*[590]), *ἐναγώνιος*[591]). Darum stand sein Bild am Eingange des olympischen Stadiums[592]), daneben der Altar des *Καιρός* (des Glückes); *παιδοκόρος*[593]). *Ἕρμαια*[594]) Gymnasialfeste. — *Πρόμαχος*[595]).

Wie sich aus dem Lichte und Glanze des Himmels bei Zeus die Vorstellung von seiner Weisheit entwickelte, so bei Hermes die von seiner Klugheit und Erfindungsgabe. *Σοφός*[596]), *αἱμυλομήτης*[597]), *ποικιλομήτης*[598]), *δό-*

---

584) *κ*, 275 sqq.
585) *Ω*, 336 sqq.
586) Apollod. II. 4, 2.
587) Lauer Q. Hom. not. 83.
588) Vgl. Hom. Od. u. hymn. Merc.
589) N. F. Schwartz de linguis Mercurio apud Gr. sacris ad. Od. *Γ*, 334. Viteb. 1716, 4. Nibel de Mercurio eloquentiae deo. Upsal. 17 . . 4.
590) Pind. Isthm. I, 60.
591) Pind. Pyth. II, 10. Vgl. Pind. Nem. X, 53. Aristoph. Plut. 1163.
592) Paus. V. 14, 9.
593) Hesych. s. v.
594) Hermann §. 48, 10; 51, 22 u. 28. Aeschin. Timarch. 5, 6.
595) Paus. IX, 22, 2.
596) Creuzer Melett. I. p. 33 not. 31.
597) Hom. hymn. Merc. 13.
598) Hom. hymn. Merc. 185. Vgl. *Κρόνος ἀγκυλομήτης*.

λιος[599]), πολύτροπος[600]), κλεψίφρων[601]), ἠπεροπευτής[602]), αὐξίδηνος[603]). Er ist Erfinder der Leyer und Syrinx[604]), der Buchstaben[605]) und Zahlen.

b) Wie Zeus als Herr des Gedeihens Schützer der Gemeinschaften ist, so aus demselben Grunde Hermes. Ἀγοραῖος[606]), προπύλαιος[607]), προθύραιος[608]), ἐπιθαλαμίτης[609]) in Euböa, πυληδόκος[610]), στροφαῖος[611]) (der an den Thürangeln stehende), εἰρηνοποιός[612]).

Dem Herrn des Gedeihens entspricht ferner im Ethischen:

Der Segenspender. Κερδῷος[613]), πλουτοδότης[614]). Er ist auch Geber des unerwarteten Glückes (Ἑρμῆς κοινός)[615]), Vorsteher der Loose und Würfel (Ἑρμοῦ κλῆ-

---

599) Soph. Philoct. 133. Aristoph. Plut. 1157. Thesm. 1202. Cornut. c. 16.

600) Hom. hymn. Merc. 13.

601) Hom. hymn. Merc. 413.

602) Hom. hymn. Merc. 282.

603) Hesych. s. v.

604) Was die Beziehung des Hermes zur Musik betrifft, so erinnere ich hier noch an Pan, der auch musikalischer Gott ist, und von dem es gleichfalls heifst, dafs er zur Mittagszeit auf der Syrinx blase. Vgl. auch Athene Σάλπιγξ.

605) Mnaseas bei Sch. z. Dionys. Thr. 783, 13. Bekk. (Anecd. Oxon. IV, 318) u. 786, 12. Uebrigens theilt er diese Erfindung mit Vielen: Kadmos, Palamedes, Orpheus u. A. Vgl. Jahn Palam. p. 23 sqq.

606) Paus. I. 15, 1. II. 9, 7. III. 11, 11. VII. 22, 2. IX. 17, 2.

607) Paus. I. 22, 8.

608) Ueber diesen Thürsteher Hermes vgl. Spanheim z. Callim. Dian. 142 p. 276 sq. Harlefs Opusc. Halis 1773. 8. p. 472 sqq. Jacobi 441.

609) Hesych. s. v.

610) Hom. h. Merc. 15.

611) Aristoph. Plut. 1153, wo Hermes sich selbst so nennt.

612) S. Osann zu Cornut. p. 279. Vgl. Orph. h. 27, 7.

613) Alciphron. Ep. III. 47. Heliod. Aeth. VI. p. 273.

614) Eustath. p. 999, 10.

615) Spanh. z. Callim. Dian. 70. p. 219 sqq.

ρος)[616]), und der Freudenverleiher, *χαριδώτης*[617]). Ihm wurde ein Fest auf Samos gefeiert[618]). *Χαρμόφρων*[619]). Er ist ein blühender Jüngling, als welchen ihn schon Homer kennt[620]) und die plastische Kunst darstellt[621]).

Wie der natürliche Hermes Herr der Nacht, so ist der ethische

c) Geber des Schlafs und der Träume. *Ὑπνοδότης*[622]), *ὕπνου προστάτης*[623]), *ὀνειροπομπός*[624]), *ἡγήτωρ ὀνείρων*[625]). Deshalb spendete man ihm vor dem Schlafengehen[626]).

Als Herr des nächtlichen Himmels ist Hermes auch Gott der Diebe, *φηλητῶν ἄναξ*[627]), wie in derselben Naturbestimmtheit und in der Eigenschaft als Herr der wandelnden Wolke sein Amt als Führer der Todten begründet ist. *Νεκροπομπός*[628]), *ψυχοπομπός*[629]), *ψυχαγωγός*[630]), *χθόνιος*[631]).

---

[616]) Leutsch, Diogen. V. 38.
[617]) Hom. h. XVIII. 12.
[618]) Plut. Q. Gr. 55.
[619]) Hesych s. v.
[620]) *κ*, 277 sqq. „und Anmuth verlieh ihm Kronion." Hymn. Merc. 575.
[621]) O. Müller §. 380.
[622]) Eustath. ad Homer. p. 1574, 40.
[623]) Vgl. Eustath. 1574, 36. 1470, 62.
[624]) Eustath. ad Homer. p. 1547, 40. Schol. Od. *Ψ*, 198.
[625]) Hom. hymn. Merc. 14.
[626]) Vgl. Nitzsch zu Od. II. p. 152 sq.
[627]) Eurip. Rhes. 217.
[628]) *ω* z. Anfang. Hom. hymn. Merc. 569 sqq.
[629]) Cornut. cp. XVI, p. 66 Os.
[630]) Cornut. l. l. cf. p. 279.
[631]) Soph. Elect. 111.

5. Π ά ν.

Lil. Gyraldus p. 451—455. Natalis Comes lb. V, 6. p. 451—461. Tiedemann Sur le dieu Pan (Mém. de la soc. d. antiq. de Cassel. Tom. I, 165 sqq.). Schwenck Andeut. (p. 19.) p. 213 sqq. Ed. Gerhard del dio Fauno e de' suoi seguaci. Napol. 1825. 8. Schröter Ueber den Mythos des Pan. Saarbrück 1838. 4. Motty de Fauno et Fauna. Berol. 1840. 8. p. 12 sqq. Creuzer IV, 58—70. 208 sqq.

A. Der Name wird von Vielen aus dem Hebräischen abgeleitet, von Zoega aus dem Aegyptischen „der Affe". Schwenck bringt den Namen mit *φάω*, *φαίνω* zusammen und meint, dafs er aus dem Beiworte der Sonne *φάνης* geworden sei. Die richtige Etymologie ist wohl die von *πάω* „Hirt und Hort."[632]) „Des wandernden Hirten Besitzthum sind die Heerden; diese weidet (pascit), hütet und schützt er (scr. pâti); wie über sie, so ist er Herr über Weib (patis, Herr, Gemal), Kind und Knecht und deren Versorger." Es ist also in der Benennung dieses Gottes der Himmel gefafst als der fürsorgende, schützende, nährende. Denn dafs auch Pan eine beschränkte Fassung des Himmelsgottes Zeus sei, wird das Folgende lehren[633]).

B. Die Genealogie ist schwankend, weil Pan erst spät in die griechische Götterwelt gekommen ist, aber alle diese Schwankungen verwischen nicht die Himmelsnatur des Pan. Seine Eltern sind:

---

[632]) Pott Etym. F. I. 191 sq.

[633]) Motty fafst den Pan als Erde, Gerhard als Licht, Sonne.

1) Hermes ∞ Tochter des Dryops. Hom. hym. XIX, 34.
∞ Penelope. Herod. II, 145. Euphor. fr. 164. Nonn. Dion. XIV, 92. Plutarch. def. or. p. 419 D.
∞ Odysseus. Schol. Theocrit. I, 123.
∞ alle Freier. Duris bei Tzetz. Lyc. 772.
∞ Apollon. Pindar fr. 67. Bgk.

2) Zeus ∞ Kallisto, ∞ Oineis } Schol. Theocr. I, 3.
∞ Hybris. Apollod. I. 4, 1. (wo sonst Θύμβρις im Widerspruch mit den Manuskripten gelesen wurde). Tzetz. Lyc. 766.

3) Kronos. Euripid. Rhes. 36. ibq. Sch.

4) Uranos ∞ Ge. Sch. Theocrit. I, 123.

5) Aither ∞ Oineis, ∞ Nereis } Sch. Theocr. I, 123.

Wenn man den Hermes faſst, wie wir es gethan, so kommen alle Abstammungen auf eins heraus. Pan ist Sohn des Himmels und der Erde oder des Wassers.

C. Mythologie. Man kann hier nicht gut trennen zwischen pelasgischer und hellenischer Gestalt des Pan, da er sich zu einer ethischen Gestalt nur in geringem Grade herausgebildet hat, vielmehr fast ganz in seinem natursymbolischen alten Charakter festgehalten worden ist. Denn was spätere philosophische Deutelei aus ihm gemacht hat, geht uns nichts an. Er blieb fast ausschlieſslich Gott der pelasgischen Arkadier[634]).

---

634) Ἀρκαδίας μεδέων. Pind. fr. 62. Bgk. Vgl. Skolion bei Bgk. p. 873. no. 10. Ἀρκάς Simonid. fr. 134. Bgk. Erst von hier hat sich in spätern Zeiten sein Kult nach andern Gegenden Griechenlands verbreitet, daher ihn Herodot. II, 145 unter die νεώτατοι τῶν θεῶν zählt.

1. Der natürliche Pan.

Als Himmelsgott[635]) ist Pan

a) Herr der Wolken. Dies geht einmal aus dem Namen hervor, der ihn als den fürsorgenden, nährenden bezeichnet, dann aber auch aus dem Symbol des Bockes. Pan ist *αἰγιπόδης*[636]), *δίκερως*[637]), *τραγόπους*[638]), *αἰγιβάτης*[639]), *ἀγλαέθειρος*[640]) (glänzend behaart), *αὐχμήεις*[641]) (struppig). Dasselbe, nur noch verstärkt, drückt das nom. propr. *Αἰγίπαν*[642]) aus.

Diese Auffassung des Pan wird ferner dadurch bestätigt, daſs Berge und Wälder sein Aufenthalt sind. Er heiſst deshalb *ὀρειάρχης*[643]), *ὀρεσιφοίτης*[644]), *ὀρεσσιβάτης*[645]).

Besonders lieb sind ihm die beiden arkadischen Berge Mainalos und Lykaios[646]). — Berg Lampeias[647]). — Auf dem Lykaios war ein Heiligthum des Pan, bei welchem seit Alters her Spiele (*Λύκαια*) gefeiert wurden[648]).

Den Wolkengott bezeichnen auch die Beiwörter *ἁλίπλαγκτος*[649]) (der auf dem Meere schweifende) und

635) Er scheint auch, wie Zeus in Dodona, eng mit der Hainverehrung zusammengehangen zu haben, wie man aus dem von Cuper Apoth. Hom. p. 86 mitgetheilten schlieſsen möchte.

636) Hom. hymn. in Pan. 2.

637) ebendas.

638) Simonid. fr. 134 Bgk. Br. An. II. p. 382, 2.

639) Theocr. Epigr. V, 6.

640) Hom. hymn. in Pan. 5.

641) ebendas. 6.

642) Apollod. I, 6. Semicaper Ovid. Met. XIV, 515.

643) Rhian. epigr. 7, 4. (Mein. An. Alex. p. 210.)

644) Jacobi Lex. 694. Vgl. *ὀρειώτης*, Anth. Gr. IX, 824. *φιλοσκόπελος*, Anth. Gr. VI, 32. *λοφιήτης*, ibid. VI, 79. *κρημνοβάτης*, Ep. ad. 261 Br.

645) Soph. O. R. 1100. vgl. Hom. hymn. 6 sqq.

646) Paus. VIII. 36, 8. vgl. Theocrit. I, 123 sq.

647) Paus. VIII, 24, 4.

648) Paus. VIII. 38, 5.

649) Soph. Aj. 695 sqq. Solger übersetzt „wogenumrauschter"; ganz falsch, es geht auf die Wolke.

ἄκτιος[650]) „Küstengott." Und wie verschiedene Wolkendämonen (s. bei Zeus die Kureten und unten „Wolkendämonen") als Begleiter der Rhea und Kybele genannt werden, so ist auch Pan zum Begleiter der Kybele geworden[651]). Pindar[652]) nennt ihn *κύνα μεγάλας θεοῦ παντοδαπόν*. — Dieselbe Bedeutung hat die enge Verbindung zwischen Pan und Dionysos, welche schon der homerische Hymnus andeutet. Denn als Hermes den von seiner Mutter verlassenen kleinen Pan auf den Olymp trägt, freuen sich alle Götter, am meisten aber Dionysos[653]).

Nicht älter als die Zählung der Peitho unter die Chariten ist die Verbindung des Pan mit der Peitho, welche von ihm die Jynx gebar[654]). Aber sein Verhältniſs zu den Chariten, dessen schon Pindar[655]) gedenkt, hat denselben Sinn wie die Verbindung mit Dionysos und Kybele.

Aus seiner Wolkennatur erklärt sich auch sein enger Zusammenhang mit den Nymphen, unter die er sich bald tanzend, bald voll brünstigem Verlangen gesellt. Nymphen sollen ihn erzogen haben[656]), nach einer Angabe zugleich mit Zeus auf dem Ida[657]).

Als Himmelsgott ist Pan ferner

b) Herr des Lichtes. Daher *φαεσφόρος*[658]). Unweit Akakesion in Arkadien war ein Heiligthum des Pan

---

650) Theocrit. V, 14. ibq. Interpp. Pind. fr. 64. Bgk.

651) Pind. Pyth. III, 77. Böckh z. Pind. fr. 63. Winckelmann zu Plutarch. Eroticus. (Turic. 1836. 8.) p. 173.

652) fr. 63. Bgk.

653) Ihnen wurde gemeinschaftlich geopfert, wo der Erasinos (kleiner Fluſs bei Argos) aus dem Fels bricht. Paus. II. 24, 6.

654) s. Jahn Peitho. Grfswld. 1846. 8. p. 15.

655) fr. 62. *σεμνᾶν χαρίτων μέλημα τερπνόν.*

656) Meineke z. Euphor. fr. 164. Paus. VIII, 30, 3.

657) Epimenid. b. Eratosth. Catast. 27.

658) Orph. h. in Pan. 11.

mit ewigem Feuer[659]), und ebenso auf einem Altare des Pan zu Elis[660]); und zu Athen hatte Pan jährlich Opfer und Fackellauf[661]). — Deshalb hat er auch ein Luxfell[662]) und ein rothes Gesicht[663]), was dem Zeus αἴϑιοψ entspricht.

Wie Zeus und Hermes ist auch Pan

c) Herr des Gedeihens im Naturleben. Dies bekunden die Beiwörter λάγνος[664]) (geil), ὀχευτής[665]) (Besamer) und πολύσπορος[666]) (samenreich, vielzeugend). Deshalb ist ihm die Fichte (πίτυς) heilig, wie der Kybele[667]). Auch bezieht sich hierauf das Horn der Amaltheia, welches Pan auf einigen Münzen trägt[668]). Unter seiner Obhut stehen die Heerden (νόμιος)[669]) und Bienen (μελισσοσόος)[670]).

2. Der ethische Pan.

Die Anschauung, aus der der flinke Hermes, der Gott der Wanderer, die tanzenden Kureten und Korybanten hervorgingen; ja, nach der der Verfasser der Titanomachie den Zeus selbst zum Tänzer machte[671]): dieselbe Anschauung hat aus dem Pan

a) einen Tänzer gemacht[672]). Pindar[673]) nennt ihn

---

659) Paus. VIII, 37, 11.
660) Paus. V, 15, 9.
661) Herodot. VI, 105.
662) Hom. hymn. in Pan. 23 sq.
663) Virgil. Eclog. X, 26 sq.
664) Cornut. cp. XXVII, p. 148 Os.
665) Cornut. l. l. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4 am Schlufs.
666) Anthol. Gr. Tom. II. p. 215.
667) Vofs z. Virgil. Ecl. VII. p. 71.
668) Pellerin Recueil Tom. I. pl. 37.
669) Hom. hymn. XIX, 5.
670) Anthol. Gr. IX, 226.
671) b. Athen. I. p. 22 C.
672) Hom. hymn. XIX, 3.
673) fr. 66 Bgk. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4.

χορευτὴν τελεώτατον θεῶν, Aeschylos[674]) „*φιλόχορος*." Bei Sophocles[675]) fordert Aias den Pan, „der Götter Tänze Führer," auf, mit ihm zu tanzen. — An das Rauschen der Gewitterwolke[676]) knüpft sich die Vorstellung von Pan als einem Musiker (vgl. oben Hermes). Er ist der Erfinder der Syrinx[677]) und Meister auf derselben[678]), wie er auch die Beinamen *φιλόκροτος*[679]) und *πολύκροτος*[680]) führt.

Dem kriegerischen Zeus, dem gymnastischen Hermes entspricht Pan der Jäger und Krieger. *Ἀγρεύς*[681]). Daher läfst Rhian[682]) einen Jäger nach glücklicher Saujagd dem Pan weihen (*θῆκεν*) Keule, Bogen, die Füfse des Ebers, Köcher und das Halsband des Hundes und giebt dem Pan bei dieser Gelegenheit die Beinamen *ὀρειάρχης* und *σκοπιήτης*. Herodot[683]) erzählt, dafs, als die Athener den Pheidippides nach Sparta sandten, um Hülfe gegen die Perser zu fordern, dem Boten am Berge Parthenion Pan begegnet sei. Er trug dem Pheidippides auf, den Athenern zu sagen, warum sie denn nicht an ihn dächten? Er habe ihnen schon oft geholfen und werde ihnen auch in Zukunft helfen. Deshalb verehrten ihn die Athener von der Zeit an in einer Grotte unter der Akropolis[684]). Von der Zeit

---

674) Pers. 447 sqq.: *νῆσός τις ἐστὶ πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων, βαιά, δύσορμος ναυσὶν, ἣν ὁ φιλόχορος Πὰν ἐμβατεύει, ποντίας ἀκτῆς ἔπι.*

675) Aj. 695 sqq.

676) Daraus erklären sich auch die beiden Dioskurenhüte, welche neben seinem Bilde auf einigen Münzen sich finden. Pellerin Recueil. Tom. I. pl. 37.

677) Paus. VIII. 31, 3. VIII. 36, 8. VIII. 38, 11.

678) Hom. hymn. 14 sqq. Vofs z. Virgil. Ecl. II. p. 55 ed. II.

679) Hom. h. 2.

680) ibd. 37.

681) Hesych. s. v.

682) Epigr. 7 (Meineke An. Al. p. 210).

683) VI, 105.

684) Vgl. Paus. I. 28, 4. VIII. 54, 6.

schreibt sich auch wohl die Pansgrotte bei Marathon [685]). — Als Krieger führt Pan auch den Beinamen τροπαιοφόρος [686]). Er hat eine furchtbare Stimme; wenn er die erhebt, verbreitet er grausiges Schrecken, πανικός φόβος [687]). — Wegen seiner Herrschaft über die Wolken (s. unten Athene) ist Pan auch Erfinder des Webens [688]), woher Einige seinen Namen leiten wollten [689]).

Wie den klugen Hermes, den wissenden, prophetischen Zeus, so erzeugte der heitere klare Himmel (ἡδύγελως Πάν) [690])

b) den prophetischen Pan. Wie anderwärts erzählt worden, dafs Apollon vom Zeus die Gabe des Prophezeiens erhalten habe, so wird berichtet, dafs Pan den Apollon in der Weissagung unterrichtet habe [691]).

Als Gott des heitern und klaren, wie zugleich des nährenden Himmels ist Pan auch

c) λυτήριος [692]) (zu Troezen), weil er von der Pest befreite (λοιμός, Pest und Hunger).

Die Πᾶνες sind nichts weiter als die Einheit des Pan in der Mehrheit: Wolkendämonen. Sie sind nicht verschieden von den Satyrn [693]), obgleich die bildende Kunst diese

---

685) Pausan. I. 32, 7.

686) Anthol. Planud. 259. Jac.

687) Bei Polyaen. I, 2 ist dieser παν. φοβ. bei Nacht, ebenso bei Paus. X. 23, 7, 10.

688) Sch. Ψ, 762. Eustath. p. 1328, 48.

689) s. Salmas. z. Scr. Hist. Aug. I. p. 548.

690) Hom. hymn. XIX, 37.

691) Apollod. I. 4, 1. vgl. Paus. VIII. 37, 11.

692) Pausan. II. 32, 6.

693) Einige Alte und auch O. Müller und Welcker nehmen σάτυρος = τίτυρος, Bock. Pott I, 225 no. 76 übersetzt „Pfeiffer" Die Wolkennatur der Satyrn ergiebt sich aus Welcker, Tril. p. 77. not. 101, wo sie als Waffenschmiede des Hephaistos (s. diesen) angeführt werden. Ueber Satyrn, Silenen und Faunen handelt Nat. Comes V, 7—9. p. 461—68. Vgl. Gesner de Sileno et Silenis (Comm. Gott. Tom. IV. 1782). Heyne Antiq. Aufs. II, 53—75.

letztern ohne Bocksfüſse darzustellen pflegt. Aber sie haben doch ein fratzenhaftes Gesicht, gespitzte ziegenartige Ohren, borstiges Haar, einen Ziegenschwanz a posteriori (und a priori). — Die ältern Satyrn heiſsen Seilene. Ursprünglich gab es auch wohl blos einen Σειληνός, einen glatzköpfigen Alten, schlauchartig, der meist auf einem Esel reitet. Trotz seiner Liebe zum Wein und zur Ruhe ist er doch ein Tänzer[694]), Musikant[695]) und Philosoph: er verachtet die Glücksgüter und das Leben, indem er nicht geboren zu sein für das Beste erklärte[696]). Ja nicht blos ein Weiser ist er, sondern ein Weissager: Vergangenheit und Zukunft sind ihm bekannt. Vergleiche Pan. Wie Pan Gefährte des Dionysos, so auch Seilen Erzieher, Lehrer, Begleiter des Bakchos. Der Name Seilenos scheint auf Feuchtigkeit zu gehen[697]).

Eine merkwürdige Sage, deren Deutung ich nicht versuche, findet sich über den Tod des Pan beim Plutarch[698]). Hier erzählt ein gewisser Philippos, sein Lehrer Aemilian habe ihm eine Geschichte mitgetheilt, die dessen Vater Epitherses begegnet sei. Als er nemlich nach Italien schiffte und bei den Echinaden vorbei gegen Abend in die Nähe der Insel Paxoi kam, rief von hier eine Stimme den Steuermann Thamûs, einen Aegypter, und trug ihm, als er beim dritten Ruf antwortete, auf, bei Palades gegen das Land zu

---

694) Vgl. Paus. III. 25, 2.

695) O. Müller §. 386, 3.

696) Arist. b. Plutarch. cons. ad Ap. 27. Dieser Ausspruch wird sehr häufig angeführt (Cic. Tusc. I, 48 u. b. Lactant. III, 19. Senec. de tranquill. cp. 3. Mela II. 2, 25. Auson. Id. XV. zu Ende.) und erinnert an jene schöne Stelle in Soph. O. C. 1211 sqq.

697) Welcker Nachtrag z. Trilog. p. 214 sqq.

698) De oraculor. def. cp. 17. p. 419. Vgl. G. Ch. Wagner de morte magni Panis (Misc. Lips. Tom. IV, 143—163). J. Nymann (praes. Beronio) de magno Pane Plutarchi. Upsal. 1734. 8.

rufen, daſs der groſse Pan gestorben sei.[699]). Alle erschraken. Als Thamûs bei Palades seines Auftrages sich entledigte, vernahm man ein groſses Seufzen, das nicht von Einem sondern von Vielen ausging, ἅμα θαυμασμῷ μεμιγμένον. Das Gerücht dieses Ereignisses kam bald nach Rom und zu Ohren des Tiberius, welcher den Thamûs vor sich bringen lieſs. Er glaubte ihm, und auf seine Frage meinten die Gelehrten, daſs jener Pan des Hermes und der Penelope Sohn gewesen.

6. Ἄρης.

Lil. Gyraldus p. 313—320. Natalis Comes lb. II, 7. p. 160—165. Creuzer III, 277—280. H. D. Müller Ares. Braunschw. 1848. 8.

A. Name. Formen: Ἄρης (mit ᾰ); Ἀρεύς[700]).

Bedeutung: von αἴρειν, ἀναίρειν (tödten)[701]) Von ἀρά (Verderben)[702]). — Nach Pott[703]): „der Schützer." Vergl. Pan. Buttmann[704]) wollte Ἄρης mit ἄρρην zusammenbringen. — Welche Etymologie die richtige sein möge, beide Vorstellungen, des Kriegers und des Beschützers, gehen zusammen in dem Himmelsgotte. — („Ueber die Abkunft des Ares ist so viel gemutmaſst worden, daſs man, den horrens feris altaribus Hesus hinzugenommen, auch an aes und eisen denken dürfte."[705]) Hoffmann[706]) bringt das deutsche man,

---

699) „Es war, als hätten Wald und Wiesen Stimme bekommen, als stimmten sie die Todtenhymne des Herbstes an: „der groſse Pan ist todt." Andersen Eines Dichters Bazar. Th. I. p. 12. (ed. II. Braunschweig 1846.)

700) Callim. Jov. 77.

701) Phurnut. N. D. 21.

702) Heraclid. (— t.) Allegoriae Homer. cp. 31, p. 103. ed. Schow.

703) I, 221 sq.

704) Lexil. I, 195.

705) Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 124.

706) Q. H. II, 8 sq. Vgl. p. 11. 40.

das lat. m-as, M-ars mit Ἄρης, ἄρσην, ἄρνες zusammen. Aber Mars ist = dem Indischen Gotte Mârutas[707]) (Beiname des Indra, Donnergottes)).

B. Genealogie. Ares gilt durchweg für einen Sohn des Zeus und der Hera[708]). Vergl. Zeus, Sohn des Kronos und der Rhea, Hermes, Sohn des Zeus und der Maja. Nach der Genealogie ist mithin Ares Himmelsgott. Wenn Ovid[709]) die Hera durch Berührung einer Blume schwanger werden und den Ares gebären läſst, so ist das entweder bloſse Nachahmung von der Erzeugung des Hephaistos oder aber hat denselben Sinn; was nach unserer Auffassung des Ares sehr wohl möglich ist.

C. Mythologie. So wenig wir auch von der ältesten Gestalt des Ares wissen, so läſst sich doch soviel deutlich erkennen, daſs er aus dem Zeus sich entwickelt hat[709a]), und zwar vorzugsweise aus dem in Sturm und Unwetter waltenden Zeus.

I. Der natürliche Ares.

Er giebt sich als Himmelsgott dadurch zu erkennen, daſs er

a) Herr der Wolken ist. Er führt zuweilen den Blitz[710]), was unmöglich wäre, wenn er nicht Macht über die Wolken besäſse; er buhlt mit der Aphrodite[711]), der Göttin des blühenden, sprossenden Erdlebens, das von der thauigen Wolke befruchtet wird. Sehr charakteristisch ist

---

707) Kuhn in Haupt Z. f. d. A. V. 491 sq.

708) *E*, 896.

709) Fast. V, 251 sqq.

709a) Vergl. Ζεὺς ἄρειος und dazu die Abbildung bei Müller Denkm. II, No. 21 (tb. II.)

710) Soph. O. R. 469 sq. Winckelmann Mon. ined. Thl. I. Kp. 1. (VII, 272).

711) ϑ, 266 sqq.

die Unterredung zwischen Apollon und Hermes dabei. Apollon: „Hättest du auch wohl Lust, in mächtigen Banden gefesselt, So auf dem Lager zu ruhn bei der goldenen Aphrodite?“ Hermes: „O geschähe doch das, ferntreffender Herrscher Apollon! Band', auch dreimal so viel, unendliche möchten mich fesseln, und ihr all', o Götter, es schaun und die Göttinnen alle! dennoch ruht' ich gern bei der goldenen Aphrodite!" — Als Herrn der Wolken charakterisiert den Ares auch, dafs er auf einem Wagen einherfährt [712]). Vorzugsweise ist aber Ares als Wolkengott Herr des Sturmes; darum ist ihm Thrakien vor allen lieb [713]), das Land der rasenden Stürme; darum heult er wie zehntausend Mann [714]), wie er auch deshalb den Beinamen *βριήπυος* [715]), der gewaltig schreiende, führt. Aus demselben Grunde besteht Feindschaft zwischen ihm und Athene [716]). Für seine Wolkennatur spricht auch, dafs er *ἕρκος Ὀλύμπου* [717]) genannt wird. — *Κύκνος* hiefsen zwei Söhne von ihm, der eine von der Pelopia [718]), der andere von der Pyrene (!) [719]). Der Name geht auf die als Schwan angeschaute Wolke. Davon der singende Schwan. — Hierher gehört auch die *Ἄρεια κρήνη* bei Theben [720]).

Als Himmelsgott ist Ares ferner daran kenntlich, dafs er

b) Herr der Wärme ist. Daher der Beiname

---

[712]) *E*, 356 sqq. vgl. Psalm 104, 3: „Du fährest auf den Wolken wie auf einem Wagen und gehest auf den Fittichen des Windes."

[713]) *ϑ*, 361.

[714]) *E*, 859 sqq.

[715]) *N*, 521.

[716]) *E*, 765 sqq.

[717]) Hom. hym. in Mart. 3.

[718]) Hesiod. Sc. 57, Göttling.

[719]) Apollod. II. 5, 11.

[720]) Apollod. III. 4, 1. Unger Theb. Parad. Hal. 1839. p. 103 sqq.

μαλερὸς bei Sophocles[721]). Vielleicht geht auch μυώπιος[722]) (von μύωψ, die Bremse) auf die Hitze.

Aus dem Herrn der Wolken und der Wärme entwickelt sich Ares

c) als Herr des Gedeihens. Daher ἀφνειὸς zu Tegea[723]). Hierher ziehe ich auch den Ἄρης γυναικοθοίνης zu Tegea[724]), an dessen Feste keine Männer theilnehmen durften[725]), und den γυναικῶν zu Argos[726]), obgleich die Sage den Namen anders erklärt. Auch gehört hierher die offenbar auf Ackerbau sich beziehende Mythe von der Fesselung[727]) des Ares durch die Aloaden — eiden, Otos und Ephialtes[728]). Ihr Name Aloiden (von ἀλωά, Saatfeld, Tenne, vgl. Demeter ἁλωάς), ihre Verbindung mit Dionysos und den Musen, zeigen sie als agrarische Dämonen und zwar, da sie nicht Erddämonen sind, als Wolkendämonen: so

---

[721]) O. R. 190 sqq.: „Den glühenden Ares, der schildlos jetzt mich brennt mit Geschrei anstürmend, vertreibe aus dem Vaterlande entweder in das grofse Haus der Amphitrite oder an die unwirthliche Küste des thrakischen Meeres. Denn wenn etwas die Nacht übrig liefs, das raubt der folgende Tag. Den, o der feuertragenden Blitze (!) mächtiger Verwalter, Vater Zeus, vernichte mit Deinem Blitzstrahl!" — Vgl. Nägelsbach zur Il. p. 232.

[722]) Cornut. cp. 21. So lieset Creuzer mit Villoison; andere ziehen βοιήπυος vor. S. Osann zu Cornut. p. 120.

[723]) Pausan. VIII. 44, 7 sq.

[724]) Pausan. VIII. 48, 4 sq.

[725]) Umgekehrt durften an den Festen des Ares zu Geronthrai keine Frauen in seinen heiligen Hain kommen.

[726]) Lucian. Amor. 30. Vgl. Bode Gesch. d. gr. Litt. II, 2. p. 119.

[727]) Vgl. p. 171 die Fesselung des Kronos. Anm. d. Herausg.

[728]) s. Creuzer III, 39 sq. Welcker bei Schwenck p. 313 sqq. vgl. p. 222. 362. Völcker über die Aloiden (Seebode Krit. Bibl. 1828. no. 2.). A. Eberz über die Fabel der Aloiden (Z. f. A. 1846. no. 99. p. 785—792. — Aehnlichen Sinn mufs die Fesselung der Hera durch Hephaistos und ihre Befreiung durch Ares haben, s. Millin 13, 48 (aus Mazocchi Tab. Heracl. p. 137).

wurden sie zu Riesen und der eine von ihnen, Ephialtes, zum Schreckbild, wie Hermes und die Kyklopen.

II. Der ethische Ares.

Als Herr der Wolken ist Ares

a) Krieger und Tänzer; die wilde Kriegerlichkeit tritt in seinem ethischen Charakter besonders hervor. Er ist, wie physisch vorzugsweise der Gott des tobenden Sturmes, so ethisch ein Brausekopf, ein wetterwendischer Kerl, *ἀλλοπρόσαλλος*[729]), *μαινόμενος*[730]); *τειχεσιπλήτης*[731]), *ἀνδρειφόντης*[732]), *βροτολοιγός*[733]), *μιαιφόνος*[734]). Vielleicht gehört hierher auch *Ἄρης Θηρείτας*. In Kolchis hing das goldene Vliefs an einer Eiche in seinem Haine[735]). Von hier sollten die Dioskuren (!) seine Bildsäule mitgebracht haben, die in einem uralten Heiligthume des *Ἄρης Θηρείτας*, auf dem Wege von Sparta nach Therapne, stand[736]). Die Bezeichnung des Kriegerischen ist auch enthalten in den Beiwörtern *διμίτριος*[737]), *δίζωνος*[738]), *δεξιόσειρος*[739]). Bei dem Beinamen *θοός*[740]) erinnere ich an *Ἑρμῆς εὔκολος* und an die Wolkentänzer, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wir werden es nur natürlich finden, wenn auch Ares ein trefflicher Tänzer genannt wird. Nach Lu-

---

729) *E*, 831, 889.

730) *E*, 831, 889.

731) *E*, 31, 455.

732) *B*, 651. *H*, 166. *P*, 259.

733) *E*, 31, 455, 518, 846, 909. *Λ*, 295. *M*, 130. *Y*, 46. *Φ*, 421. *Θ*, 115, 349.

734) *E*, 31. 455, 844. *Φ*, 402. Vgl. *E*, 289, 388, 461, 507, 717, 830, 859, 863, 866, 904. *H*, 146, 241. *Z*, 203.

735) Apollod. I. 9, 16.

736) Paus. III. 19, 7 sq. S. Welcker bei Schwenck p. 309 not.

737) Zonaras Lex. gr. p. 507.

738) Creuzer Melett. I, p. 35 sq. not. 32.

739) Soph. Antig. 140.

740) *E*, 430. *Θ*, 215.

cian[741]) erhielt Priapos, ein kriegerischer Dämon, einer von den Titanen oder Idäischen Daktylen, von der Hera den Auftrag, ihren zwar noch sehr jungen aber wilden und über die Maſsen manneskräftigen Sohn Ares in der Kriegskunst zu unterrichten, was ihm nicht eher gelang, als bis er einen vollkommenen Tänzer aus ihm gemacht hatte. Vergleiche den Tanz der salischen Priester.

b) Dem *Ἄρης μαλερός*, dem Herrn der glühenden Wärme, entspricht im Ethischen Ares als Sender von Krankheit und Pest[742]).

Von Ares ursprünglich nicht verschieden ist *Ἐνυάλιος*. So wird das Wort bei Homer[743]) für Ares gebraucht; an einer Stelle[744]) ist es Beiwort. Aristophanes[745]) unterscheidet schon Beide; da Ares der Hauptgott blieb, trat Enyalios zu ihm in das Verhältniſs des Sohnes. Pausanias[746]) erzählt von der Fesselung des Enyalios. Ob sich diese auf Fruchtbarkeit bezieht? *Ἐνυώ*[747]), welche in Theben Antheil am Feste der Homoloïen hatte, und deren Bild zu Athen im Tempel des Ares stand[748]), ist der weibliche Ares. Daſs sie auf Wolkenanschauung beruhte, läſst sich nach Hesiod[749]) annehmen. Pott[750]) leitet den Namen von *ἀνύειν*, conficere, ab.

---

741) de salt. cp. 21.

742) Vgl. Musgrave z. Soph. Aj. 706. Soph. O. R. 190 sqq.

743) *B*, 651 u. öfter.

744) *P*, 210.

745) Pac. 457.

746) III. 15, 7.

747) *E*, 333, 592. Vergl. Tiesler de Bellona. Berol. 1842. 8. p. 16 sqq.

748) Pausan. I. 8, 4.

749) Th. 273, wo Enyo Tochter von Phorkys und Keto genannt wird.

750) I, 230.

Ἔρις, Φόβος, Δεῖμος, die Begleiter des Ares, sind Personifikationen ohne mythologischen Werth, denn sie haben keinen Kult.

Ueber die wenigen Kunstdenkmale vgl. Müller Arch. §. 372 sq.

Rückblick.

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf das Verhältnifs der einzelnen bisher betrachteten Himmelsgötter zu einander. Am universellsten hat Zeus die Himmelsnatur in seinem Wesen festgehalten und verklärt; an ihm sind alle einzelnen physischen und ethischen Richtungen wahrzunehmen, welche in den übrigen Himmelsgöttern bald mehr bald weniger vereinzelt sich vorfinden. Er ist der Vater der Götter und Menschen, der gütige Fürsorger, der seinen Kindern Nahrung, Gesundheit, Glück und Wohlergehen giebt; er ist der weise und allwissende, der wahrhaftige, der freundliche und gnädige; der mächtige Schützer aller Gemeinschaften auf Erden, des Hauses, der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Stadt und des Staates, und die Vertheidigung derselben unterstützt er mit seinem Arm und belohnt sie mit Sieg und Beute. Alles Unrecht hafst er und allen Frevel; er liebt die Gerechtigkeit, aber ist nicht unversöhnlich; ohne Ende lebt er ein ernster, erhabener Lenker aller Geschicke der Einzelnen und der ganzen Welt. — Von diesem universellen Charakter des Zeus haben die übrigen Himmelsgötter nur einen Theil behalten. Am meisten noch Hermes. Neben seiner sehr bedeutend hervortretenden Beziehung auf Fruchtbarkeit des Ackers und der Heerden ist er überwiegend ein Gott, welcher die Menschen im Leben wie im Tode geleitet und behütet. Er beschützt das Haus, die Knaben, die Wanderer; er beaufsichtigt die Wege, den Handel und Verkehr. Wohlergehen, Glück und

Reichthum kommt auch von ihm, und ist er nicht weise und allwissend wie Zeus, so doch voll Klugheit und erfinderischen Geistes. — Weit beschränkter ist das Wesen des Pan, welches sich wenig über die Natursymbolik erhoben hat. Aufseher der Heerden, Schützer der Jäger und Fischer; Meister auf der Syrinx, Urheber plötzlichen Schreckens, zeigt er in seiner bocksfüfsigen Gestalt, wie sehr er in der Natur wurzelt und von der Verklärung der übrigen olympischen Götter entfernt ist. — Fast umgekehrt ist es mit Ares, dessen Wesen nicht weniger beschränkt ist, aber sich fast ausschliefslich in ethischen Verhältnissen bewegt. Denn er ist in seiner hellenischen Gestalt beinahe nur Gott des stürmischen, ungestümen, wüthenden Krieges.

Zweites Kapitel.

Die Sonnengötter.

Je nachdem die Sonne für sich, in ihrem Verhältnifs zum Monde oder in Bezug auf Tages- und Jahreszeiten betrachtet wird, hat sie auch verschiedene Vorstellungen erzeugt. Für sich betrachtet erscheint sie als ein Rad[751]) oder ein durch den Himmel fahrender Wagen, als das Auge des Himmels[752]), als Schild (jedoch nicht in der griechischen, sondern nur in der deutschen Mythologie)[753]), oder

[751]) Vgl. Grimm D. M. p. 586 sq.

[752]) Vgl. oben: ὁ αἰὲν ὁρῶν κύκλος Διός. Soph. O. C. 704; Pythagor. b. Diog. Laert. VIII, 29 nennt die Augen Ἡλίου πύλαι. Vgl. den hellenischen Zeus 2, b, u. Grimm D. M. p. 665.

[753]) Grimm D. M. p. 665.

als ein glänzender Gott mit goldigem Haar [754]). Ueber das verschiedenartig gedachte Verhältnifs des Mondes zur Sonne siehe oben, Scheidungen im Polytheismus. — Der Untergang der Sonne, der auch auf die Griechen einen wehmüthigen Eindruck machte, wie die auf denselben sich beziehenden Mythen darthun, wurde angeschaut als Tod (Hippolytos, Phaëton) oder Raub (Phaëton durch die Aphrodite entführt). Auch die Beziehung der Sonne zu den Jahreszeiten erweckte verschiedene Vorstellungen. Im Frühjahr kehrt sie zurück (von der Reise, vom Tode) und erfreut den Menschen, tödtet aber im Sommer durch brennende Hitze, und im Herbst verschwindet sie (gefesselt, verreisend, sterbend).

Unter den Titanen, den Kindern des Uranos und der Ge, haben wir bereits zwei kennen gelernt, welche als Personifikationen der Sonne anzusehen waren: *Κοῖος* (der Feurige) und *Ὑπερίων* (Hoch- oder Drüberwandler). So wenig nun, als dem Uranos eine selbstständige Verehrung je zu Theil geworden ist, so wenig diesen seinen beiden Söhnen. Sie sind, gleich wie der Vater, nur theogonische Potenzen, und haben als solche nur gedient, um andere dem Kulte näherstehende Sonnen- oder Mondgötter von sich herleiten zu lassen. So gleich den Helios.

1. *Ἥλιος.*

A. Name. *Ἥλιος* scheint einerseits mit dem Gothischen sáuil (rund), ahd. segil, sagil, sahil, nhd. Siegel (⊙) zusammenzuhängen, andrerseits mit dem Gothischen hvil, isl. hiol, schwed. hjul (d. h. Rad), womit weiter wieder die

[754]) Helios auf Münzen von Rhodos mit strahlenförmig fliegendem Haare dargestellt. O. Müller Arch. §. 400.

Monatsnamen *ἰούλιος, ἰουλαῖος, ἰλαῖος* d. h. Sonnenmonat, nach dem Sonnenrade benannt, übereinkommen [755]). Dafs *ἥλιος* das Digamma gehabt, ist nicht zu bezweifeln, da öfter *β* vorgeschoben wird. So *βαβέλιος* bei den Pamphyliern [756]), *ἀβέλιος* bei den Kretern [757]), *βέλα* bei den Lakonen [758]).

B. Genealogie. Helios ist Sohn des Hyperion und der Theia [759]) (Glänzende, Mond) oder der Euryphaessa [760]). Davon *Ὑπεριονίδης* [761]) und *Ὑπερίων*, wenn man diese Form als eine patronymische, nach Eustath. aus *Ὑπεριονίων* zusammengezogene, gelten läfst [762]). Wenn man jedoch bedenkt, dafs die Theogonien, also auch ihre Figuren, wesentlich nachhomerisch sind, dafs der Vers mit *Ὑπεριονίδης* grofsem Verdacht unterliegt und die Form *Ὑπερίων* bei Homer nicht als Patronymikum gefafst zu werden braucht: so wird man geneigt sein müssen, für die älteste und auch noch für die homerische Zeit *ὑπερίων* als ein blofses Beiwort der Sonne, des Helios anzusehen [763]). Wie aus diesem Beiwort ein Vater, so entstand aus einem andern ein Sohn *Φαέθων* [764]).

C. Mythologie. Zu einer wirklich ethischen Ausbildung ist Helios nicht gelangt. Er blieb ziemlich concret mit seinem Naturobjekte, mit dem er ja auch denselben

---

755) S. Grimm D. M. p. 664. G. d. d. Spr. I, 106 sq.

756) Eust. 1654, 22.

757) Hesych. vgl. Pott. I, 131.

758) Hesych. s. v.

759) Hesiod. Th. 371 sqq. Pind. Isthm. IV, 1.

760) Hom. h. in Sol. XXXI, 2.

761) *μ*, 176. hymn. in Cer. 74.

762) S. Valcken. z. Theocr. Adoniaz. p. 413 (Id. XV.) Matth. Gr. Gr. I. §. 100 u. 101.

763) Schömann de Titan. p. 21.

764) S. über diesen Nat. Com. Lib. VI, p. 552 sqq. Engel Kypros II, 643 sqq.

Namen führt. Er sieht alles und hört alles[765]), er ist θεῶν σκοπὸς ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν[766]), πολύσκοπος[767]), πανόπτης[768]), und wird deshalb bei Eidschwüren angerufen[769]). Zuweilen erscheint er auch prophetisch, was bei seiner lichten Natur nicht auffällt.

Morgens erhebt er sich aus dem Okeanos[770]) und steigt an dem Himmel hinauf; Abends senkt er sich der Erde zu und in den Okeanos zurück[771]). Dieser Vorstellung vom Okeanos widerspricht die andere nicht, nach welcher Helios unter die Erde geht[772]); denn sie ist der Natur ebenso gerecht.

Bei Homer ist nicht von einem Wagen und von Pferden des Helios die Rede[773]); vielleicht blos zufällig nicht. Dagegen ist wohl mehr als Zufall, dafs Homer sowenig als Hesiod etwas über die Art und Weise berichtet, auf welche Helios über Nacht aus dem Westen in den Osten zurückkommt. Die spätere Zeit liefs den Helios über Nacht in einem Kessel (λέβης)[774]) oder einem goldenen Becher[775]) auf dem Okeanos zu der Stelle seines Aufgangs zurückschiffen. Welcher Anschauung dies Sonnenschiff seinen

---

765) *Γ*, 277. Solem quis dicere falsum audeat Virg. Georg. I, 463. Sol qui terrarum flammis opera omnia lustras. Virg. Aen. IV, 607.

766) Hom. h. Cerer. 62.

767) Pind. fr. 74. 1. Böckh.

768) Aesch. Prom. 91. vgl. Hom. h. Cer. 69 sqq.

769) *Γ*, 277. *Τ*, 259. Apollon. Rh. IV, 229, 1019.

770) *Η*, 421 sq. *τ*, 433 sq. *γ*. init. mit Nitzsch.

771) Völcker Hom. Geogr. §. 15 sq.

772) *κ*, 191.

773) Sonst kommen sie sehr häufig vor; zuerst in den Hom. Hymnen.

774) Verf. d. Titanomachie bei Athen. I, c. p. 470.

775) Peisandros (Ol. 33 = 645) bei Athen. XI, 469 sq. Vgl. Sturz zu Pherecyd. p. 103 sq. Heyne Obss. Apollod. p. 161—163. Creuzer Symb. II, 668. Völcker Myth. Geogr. §. 17. Meineke z. Euphor. fr. 82. O. Müller Dor. I, 428.

Ursprung verdanke, will ich nicht entscheiden. — Die Heerden des Helios kann man auf die Sterne, oder auf die Tage und Wochen beziehen[776]).

Verehrung genofs Helios seit den ältesten Zeiten und an vielen Orten. Schon in der Odyssee[777]) will Eurylochos, wenn er glücklich nach Ithaka zurückgekommen sein wird, dem Helios einen prächtigen Tempel errichten und reiche Weihgeschenke aufhängen. Pausanias erwähnt eine Menge von Kultuslokalen des Helios. Der Hauptsitz seiner Verehrung war jedoch nicht im eigentlichen Hellas, wo dieser Gott in seiner mehr natursymbolischen Gestalt kein passender Genosse der olympischen Götter sein konnte, sondern in Rhodos, welches dem Helios geweiht war[778]). Hier feierte man ihm jährlich ein Fest, *Ἅλια* oder *Ἁλίεια* mit gymnischen und musischen Spielen und einer grofsen Prozession, die wahrscheinlich das Opfer von vier Rossen begleitete, welche dem Gotte ins Meer gestürzt wurden[779]).

Pferdeopfer werden auch sonst dem Helios dargebracht; so auf dem Taygetos[780]). Dieselben Opfer erhielt der Sonnengott bei den Persern[781]), bei den Massageten[782]), und bei den syrisch-semitischen Völkern[783]). Es hat dies einen andern Grund als bei Opfern der Wassergötter und zwar den, dafs der Sonnengott mit seinen Rossen selbst in das Meer hinabzusteigen scheint. — Aufserdem wurden dem

---

776) Vgl. Nitzsch z. Od. Bd. III, p. 386 sqq.

777) *μ*, 345 sqq.

778) Vergl. Pind. Ol. VII. 14 sq. Heffter d. Götterdienste auf Rhodos. Hft. III. Zerbst 1833. 8.

779) Hermann G. A. §. 67 init.

780) Paus. III. 20, 4.

781) Herodot. I. 189 ibq. Bähr.

782) Herodot. I, 216.

783) Münter Rel. d. Bab. Kph. 1827. 4. p. 27. Rel. d. Karth. p. 14. not. 44.

Helios Eber[784]) (als Symbol der Hitze) und weifse Widder[785]) geopfert. Doch auch anderes; denn zunächst giebt man, was man hat; obgleich man, wenn man kann, das Opfer dem Charakter der Gottheit gemäfs wählt, wie grade an der letzten Stelle.

Heilig war dem Helios der Hahn[786]), wovon der Grund leicht einzusehen ist.

Κοῖος, *Ὑπερίων*, *Φαέϑων* (als Sonnenuntergang anzuschauen, oder auf die Jahreszeiten zu deuten) und *Ἐνδυμίων* (der Hineintaucher) sind mit *Ἥλιος* identisch.

Darstellungen: O. Müller Arch. §. 400, 1.

2. Ἀ π ό λ λ ω ν.

Creuzer II, 3. Stuhr II, 195 sqq. O. Müller Dorier I, 200—370. Haupt de Apollinis cultu post Trojana tempora propagato et amplificato (Allg. Schulz. 1830. II. no. 74). Schwenck Mythol. Skizzen. Frkf. 1836. 12. p. 98—168. Gottschick Apollinis cultus unde ducendus sit. Berol. 1839. 4. Chr. Fresenius de Apollinis numine solari. Marburg 1840. 8. Haym de Apollinis origine et cultus vi. Spec. I. Laub. 1841. 4. W. Schwartz de antiquissima Apollinis natura. Berol. 1843. 8. Schwalbe Ueber die Bedeutung des Päan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeb. 1847. 4. Lersch Apollon der Heilspender. Bonn 1848. 4.

Die Stelle, welche ich dem Apollon bei der Betrachtung der Sonnengötter einräume, zeigt schon im Voraus, dafs ich die Meinung derjenigen nicht theile, welche für den Apollon einen rein ethischen Ursprung annehmen[787]). Es ist freilich wahr, dafs ausdrückliche Zeugnisse einer Iden-

---

784) *T*, 197.
785) *Γ*, 103 sq.
786) Pausan. V. 25. 10.
787) Vofs Myth. Br. Bd. II. O. Müller, Stuhr u. A.

tität von Apollon und Helios nicht über die Zeit des Aeschylos hinausgehen; aber es ist mir unbegreiflich, wie man eine rein ethische Göttergestalt mit ihren Beinamen, Attributen und Mythen hätte mit einer natursymbolischen Gottheit vermischen und verschmelzen können, wenn nicht zwischen beiden eine ursprüngliche Verwandtschaft bestanden hätte. Ja, wie wäre man sonst überhaupt zu einer solchen Verschmelzung gekommen? Die Sache ist diese. Aus dem Verhältnifs der Sonne zum Erd- und Menschenleben hatte sich aus der allgemeinen Himmelsgottheit, Zeus, in frühester Zeit eine Sonnengottheit ausgeschieden, deren weitere Entwickelung darin bestand, dafs sie einerseits sich in ihrem natursymbolischen Wesen weiter entfaltete, andrerseits ihre ethischen Momente zu voller Ausbildung brachte. So geschah es, dafs schon vor Homer die Sonnengottheit zwei sehr verschiedene Gestalten angenommen hatte: eine mit überwiegend natürlichem, die andere mit überwiegend ethischem Charakter, Helios und Apollon. Wie man in Helios Keime zum Ethischen hin wahrnehmen kann, obgleich nur dürftig, so in Apollon Keime zum Natürlichen zurück. Diese Ansicht vom Ursprunge und der primitiven Identität von Helios und Apollon ist geeignet, einerseits die grofse Differenz zwischen beiden Göttern zu erklären, andererseits ihre spätere Identificierung. Eine solche konnte nur vor sich gehen dadurch, dafs man die Kraft verlor, den Apollon in seiner ethischen Verklärung festzuhalten. Indem das griechische Volk, den Einflüssen des Orients unterliegend, dem Naturleben verfiel, die freie geistige ethische Höhe aufgab, zu der es sich einst emporgeschwungen hatte, mufsten natürlich auch seine Götter immer mehr und mehr in die Natur versinken. So Apollon. Er wurde in den späteren Zeiten des hellenischen Lebens, d. h. etwa vom Ende des peloponnesischen Krieges an, das wieder, was er

einst gewesen war: Sonnengott, Helios[788]). — Es müfste doch wahrlich auch ein sonderbares Zusammentreffen genannt werden, dafs nicht blos Apollon so gut sich in den Helios schickte, sondern seine Schwester Artemis auch so gut in des Helios Schwester Selene.

Betrachten wir nun näher, inwieweit der Name, die Genealogie und Mythologie des Apollon unsere Grundansicht über Apollon bestätigt.

A. Name. b. *Ἀπέλλων*[789]), c. *Ἀπλοῦν* thessalisch[790]).

Die Alten, die ebenso erfinderisch als unglücklich im Etymologisieren waren, haben auch vom Namen des Apollon mancherlei Erklärungen aufgestellt[791]). Plato[792]): *ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὰς ἀκτῖνας*, vom Schiefsen der Strahlen. Chrysipp.[793]): *ἀ* priv. und *πολλοί*, weil nicht viele sondern er allein das Licht hat[794]), oder *ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα.* — Speusipp.[795]): *ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος.* Kleanthes[796]): *ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου.* — Neuere Gelehrte haben an *ἥλιος* gedacht, wofür die Lakonen *βέλα*, die Kreter *ἀβέλιος* sagten[797]). Damit war denn der Uebergang in den Orient leicht gemacht: Bal, Bel der

---

788) In Soph. El. 624 wird er um Schutz angerufen gegen die nächtlichen *δείματα*!

789) Ahrens de dial. II. 122.

790) Plato Cratyl.

791) S. Macrob. Sat. I, 17. p. 295 sq. Zeun.

792) bei Macrob. a. a. O.

793) ibd.

794) Vgl. Sol von solus bei Varro de lingua latina V. 10, 58.

795) Macrob. a. a. O.

796) ibd.

797) Hesych. s. v. Vofs Th. gent. p. 390.

Sonnengott[798]). — Buttmann[799]) denkt an den Jabal oder Jubal der Bibel. — Hoffmann[800]), von der Bemerkung ausgehend, daſs die erste Sylbe oft produciert wird, vermuthet davor ein altes *Ϝ*, *Ϝαπ* —, welches er mit dem lateinischen vă̆por zusammenbringt, und erinnert an die Tödtung der aus lutulenta tellure[801]) geborenen Pytho (vgl. unten). Ob der ganze Name abgeleitet oder zusammengesetzt sei, läſst er unentschieden, meint jedoch, er könne bedeuten vaporibus interficiens (*ὄλλυμι*). Kann er nicht heiſsen: vapores interficiens? Dabei wäre von der allernächsten Wahrnehmung ausgegangen, daſs die Sonne, wenn sie erscheint, die nächtlichen Nebel verscheucht. — O. Müller[802]): der hinwegtreibende, abwendende Gott (v. $\sqrt{}$*ἐλ* — *ἐλαύνω*). Diese Etymologie scheint richtig und der Name dem Sonnengotte gegeben zu sein von der Anschauung aus, nach welcher die Tagessonne das Dunkel, die Schrecken der Nacht, die Furcht erweckende Finsterniſs vertreibt, die Frühlingssonne den unheimlichen, bösen Winter. Denn dies sind die beiden Haupteindrücke, welche die Sonne auf den Menschen macht. —

B. Genealogie. Apollon gilt ebenso wie seine Schwester Artemis durchweg für ein Kind des Zeus und der Leto. Leto selbst ist die Tochter von Phoibe und Koios (Mond und Sonne) und nichts weiter als die Nacht. Sie ist die Dunkle, ihrem Namen nach, der mit *λαϑεῖν* zusammenhängt.[803]). Diese Anschauung des Ursprungs der Sonne

---

798) Creuzer II. 567. Voſs a. a. O.

799) Myth. I, 166 sqq.

800) Q. H. II, 11 sq.

801) Ovid. Met. I, 434.

802) p. 303 sq. vgl Schwartz p. 33 sq.

803) Schwenck Andeut. p. 192. O. Müller Dor. I. 313. *Λητὼ ἡ νύξ* Eustath. Od. p. 1883, 64. und z. Il. p. 22, 29: *Λητοῦς δὲ υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς οἷα μητρὸς ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι.*

aus der Nacht, welche für die Griechen Sophocles[804]) bezeugt, ist übrigens mehr oder minder allen Völkern gerecht. —

Wenn nun Leto die Dunkle ist, mit welcher der Himmel sich gattet, wer kann diese Dunkle anders sein als die Nacht? Doch gewiſs nicht die „noch ruhende und unsichtbare Gottheit, aus welcher die sichtbare mit energischer Klarheit hervortritt"[805]). Und wenn nun weiter Apollon Sohn des Himmels und der Nacht ist, der von jenem sein Wesen, von dieser sein Leben, aus dieser seinen Ursprung hat, kann, frage ich, dieser Sohn ein anderer sein als der Sonnengott? Diese Schlüsse scheinen mir so zwingend, daſs ich in der That nicht weiſs, wie man sich ihnen entziehen kann. Da das Wesen von Apollons Mutter so fest bestimmt ist[806]), so haben wir, was sonst selten der Fall ist, schon allein mit der Genealogie des Gottes sein Wesen selbst.

C. Mythologie.

I. Der natürliche Apollon.

Er ist

a) Herr der Sonne. Als solchen bezeichnen ihn die Beinamen, welche die Wurzel *ΛΥΚ* enthalten. *Λυκηγενής*[807]) ist auf Lycien, als Geburtsland des Gottes, auf Wolf und auf Licht gedeutet worden[808]). Alle drei Deut-

---

804) Trach. 94 sqq.; *ὃν αἰόλα νὺξ ἐναριζομένα τίκτει, κατευνάζει τε, φλογιζόμενον Ἅλιον κ. τ. λ.*

805) O. Müller p. 313.

806) Vgl. ihre Genealogie in Hesiod. Theog. 404 sqq., wo sie *κυανόπεπλος, μείλιχος αἰεί, ἤπιος ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι* heiſst.

807) *Δ*, 101, 119.

808) Creuzer II, 533 sqq. O. Müller 307. Schwartz p. 18 sq. 39 sq.

ungen kommen auf dasselbe hinaus. Ebendasselbe besagt das Beiwort *λύκειος*[809]). Der Beiname *Φοῖβος* erklärt sich von selbst[810]). *Φαναῖος* (von *φαίνω*) auf Chios[811]). *Αἰγλήτης*[812]). *Ἠλεῖος* und *ἀλαῖος* hängen mit *ἥλιος* zusammen[813]). *Γυπαῖος*[814]) ist mit *γύψ* (Geier) zusammengebracht worden; richtig, wenn das Stammwort eine significante Bedeutung hat. Man kann vielleicht an *γύψος* (Kreide) denken, so dafs es hiefse: der Leuchtende. Ob *Κλάριος*[815]) zu Colophon mit clarus zusammenhängt? *Δήλιος*[816]) bezeichnet den Leuchtenden, von *δῆλος*. *Πασπάριος*? *Χρυσάωρ* „der mit dem goldenen Schwerte," von den Strahlen der Sonne[817]), die aber auch als Haar angeschaut wurden, wie die Beiwörter *χρυσοκόμης*[818]) und *ἀκερσεκόμης*[819]) darthun. *Ἀρνοκόμης*[820]) wird von Neuern durch „Hüter der Lämmer" erklärt; wahrscheinlicher ist die Bedeutung „lammhaarig," also weifshaarig. Ein sehr häufiges Beiwort ist *ξανθός*. *Ἑῷος*[821]). *Ἄκτιος* (mit *ἀκτίν*, Sonnenstrahl, zusammenhängend) wurde zu Adrastea verehrt[822]). Auch wurden ihm

---

809) O. Müller 305 sq. Schwartz p. 37 sq.

810) Vgl. Schömann de Tit. p. 18 sq. — Hartmann de Phoebo Apolline vet. Gr. ac Latii. Hal. 1787.

811) Hesych. s. v. Friebel Fr. satyr. p. 55.

812) Apollon. Rhod. IV, 1716. 1730. Apollod. I. 9, 26. O. Müller. Dor. I, 286, not. 1. Hesych. s. v.

813) Euphor. fr. 40. p. 75, Mein.

814) Conon. narrat. 35.

815) Nicandr. fr. 20. cf. Nicandr. Vit. p. 61 sq. West. Tacit. Annal. II, 54. Dio Chrys. XLVII, p. 524. Mor: *Κολοφῶνος, καίτοι ποιητὴν οὐ χείρονα Ὁμήρου παρέχεται, τὸν Ἀπόλλωνα.* O. Müller Dor. I, 227.

816) Arnob. I, 26.

817) Hesiod. O. D. 771. *Χρυσάορος* Ap. Rh. III, 1283.

818) Tyrt. II, 4. Winckelm. Wrk. IV, 289 sq.

819) Y, 39. Pollux II, 35.

820) Macrob. Sat. I, 17. p. 303. Zeun.

821) Ap. Rh. II, 686, 700. Herodor. bei Sch. Apollon. II, 684.

822) Strabo XIII, 879. Vgl. Class. Journ. XVII, 367.

ἄκτια in Akarnanien und auf Leucas gefeiert[823]). *Θυμβραῖος*[824]), so viel als *θυμάρης*, herzerfreuend? oder der zu Thymbra verehrte? Zu Korone in Messenien hiefs Apollon *κόρυδος*[825]). Creuzer[826]) bezieht den Namen auf die Lerche, welche z. B. auf Lemnos dem Apoll heilig war. Vielleicht bedeutet das Wort „der, die sich Erhebende," was charakteristisch für die Lerche wie für die Sonne ist. Die Beziehung dieses Beiwortes auf Licht erhellt aus dem Umstande, dafs nach dem Berichte des Pausanias in demselben Tempel ein Bild des Apollon *ἀργεώτας* stand. (—)[827]). *Δρομαῖος*[828]) und *βοηδρόμιος*[829]) bezeichnen die Sonne als Läufer. *Ἐρέσιος* auf Lesbos[830]), von *ἐρέσσω*, bewegen. Dahin gehörte auch *ἐρίθιος*[831]), wenn nicht an der angeführten Stelle *ἐρυθίβιος* zu lesen wäre[832]). (—)[833]). *Λοξίας*[834]), als Eigenname gebraucht, wird von *λοξός*, krumm, abgeleitet, was auf den Sonnenball gehen würde. Man kann es auch von

---

[823]) Hermann G. A. §. 64, 14.

[824]) Sturz z. Hellanic. fr. 136, p. 161.

[825]) Pausan. IV, 34, 7. var. lect. *κόρυνθος*, woher Creuzer vermuthet *κορυθάλειος*.

[826]) Wiener Jahrbb. Bd. 119. p. 155.

[827]) Im Grundrisse folgen die Beinamen: *δειραδιώτης*. *Θόρναξ*. *Πτῷος*. *Κύνθιος*. *δοναστάς*, alle, mit Ausnahme von *Θόρναξ*, mit Fragezeichen versehen. Erwähnt finden sich nur *δοναστάς* (mit dem Citat Theopomp. fr. 320) und *Θόρναξ* (Hesych. = Apollon).
Anm. d. Herausgebers.

[828]) Plut. Q. S. VIII. 4, 4. C. J. II. p. 406 B.

[829]) Panofka Denkm. u. Forsch. 1849. no. 8. p. 87 sq.

[830]) Hesych. I, p. 1413 Alb. O. Müller Dor. I, 228.

[831]) Ptolem. Heph. VII, p. 198, 11 West.

[832]) O. Müller Proleg. 417. Vgl. Engel Kypros II, 6

[833]) Von den im Grundrifs an dieser Stelle befindlichen Beiwörtern *ἑκατομβαῖος*? und *θόαξος* ist nichts bemerkt als bei dem letztern die Verweisung auf Hesych. (*Θόαξος· Ἀπόλλων*).
Anm. d. Herausgebers.

[834]) Macrob. Sat. I, 17. p. 300 Zeun. Eustath. p. 794, 54.

λέγω ableiten und auf den Propheten beziehen. *Τριόπιος*, nach Hesych. = *τριόφθαλμος*, und *ἔναυρος*[835]) gehen auf die Lichtnatur des Sonnengottes.

Auf den täglichen Lauf der Sonne bezieht sich die Mythe von der Tödtung des Drachen *Πυθώ*, die zu Delphi, dem Hauptkultuslokale des Gottes noch vor Delos, vor allen berühmt war und in einem eigenen Feste dargestellt wurde. Aus erwärmtem Schlamm entstanden[836]), den Menschen schädlich[837]), schrecklich[838]) und ungeheuer[839]), hauste neben der Quelle Kastalia der Drache *Πυθώ* oder *Πυθών* (von *√πυθ*, faulen, blasen, wehen, pusten)[840]), mit anderem Namen *Δελφύνη* oder — *φίνη*, was mit *Τέλφουσσα* oder *Τιλφοῦσα* — *ῶσα* gleich ist und mit *σίλφη* zusammenhängt[841]). So war denn Pytho eine Ausgeburt der erwärmten, dünstenden Feuchtigkeit. Als Leto mit ihren beiden Kindern schwanger war, verfolgte Pytho sie[842]), weil er wuſste, daſs er durch Leto's Kind umkommen würde. Aber er fand sie nicht. Als darauf Apollon bald nach seiner Geburt an den Parnaſs kam[843]), tödtete er mit seinen Pfeilen den Drachen; d. h. die nächtlichen Nebel, welche die Nacht verfolgen, werden von der kaum geborenen Sonne getödtet, ähnlich,

---

835) Hesych. s. v. ibq. intptt.
836) Ovid. Met. I, 440.
837) H. in Apoll. 354.
838) Callimach. hymn. Apoll. 100.
839) Apollon. Rh. II, 706. Pytho zieht ein ähnliches Ungeheuer groſs, den von der Hera (Erde) allein erzeugten Typhaon (Hom. hymn. Apoll. 305 sq.) Dasselbe ist, wenn *Αἴξ* das Kind des Drachen Python heiſst. (Plut. Q. Gr. 12.) Vgl. O. Müller Dor. I, 320. not. 2.
840) Pott. I, 263. no. 252.
841) O. Müller Orch. p. 142, 3. 468 sq. Ahrens. de dial. I, 173. Vgl. den Fisch Delphin.
842) Athen. XV, 701. Tzetz. Lycophr. 208. Macrob. Sat. I. 17.
843) Forchhammer Apollons Ankunft in Delphi. Kiel. 1841.

wie Göthe[844]) sagt: „Die Nebel des Flusses und der Wiesen wehrten sich eine Weile, endlich wurden auch diese aufgezehrt."

Bei dem Feste, welches man zur Feier des Sieges über den Drachen beging, wurde ein ihm eigenthümliches Lied gesungen, der Paian[845]). Wie Apollon in diesem Kampfe für sich als Sieger, für die Menschen als der Unheil abwendende erschien, so ertönte ihm der Paian theils als Siegeslied[846]), theils als Sühnlied[847]), theils als Zuversichtslied. Später blieb es zwar, was es war, verlor aber die ausschliefsliche Beziehung zu Apollon[848]).

Vielleicht ist auch auf den Tageslauf der Sonne in demselben Sinne, wie der von Python, der Mythos von der Tödtung des *Τιτυὸς* zu beziehen. Der Riese Tityos auf Euboia, Sohn der Erde[849]), (oder des Zeus und der Elara)[850]) stellte der Leto (oder der Artemis) nach, als sie von Panopeus nach Pytho ging, und wurde deshalb von Artemis[851]) (oder von Apollon und Artemis)[852]) mit Pfeilen

---

844) Ital. Reise. Bd. XXXIII, 7.

845) So hiefs er nach Apollon, welcher diesen Namen vorzugsweise als Heiler führte, wie theils aus den Fakten, theils aus dem Götterarzte Paion klar ist, wenngleich die Etymologie nicht deutlich vorliegt.

846) Vgl. *X*, 391 sqq.

847) *A*, 472 sqq.

848) Ueber den Paian vgl. Bode Gesch. d. hell. Dichtkst. II, 1. p. 7—25. Bernhardy Gr. Litt. Gesch. II, 447 sqq. Schwalbe über die Bedeutung des Päan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeburg 1847. p. 7.

849) *Γηγενής* Sturz Pherekyd. p. 151. *Γαιήιος υἱός η*. 324.

850) —„*ἣν Ζεὺς, ἐπειδὴ συνῆλθε, δείσας Ἥραν, ὑπὸ γῆν ἔκρυψε καὶ τὸν κυοφορηθέντα παῖδα Τιτυὸν ὑπερμεγέθη εἰς φῶς ἀνήγαγεν.*" Apollod. I. 4, 1.

851) Pind. Pyth. IV, 160.

852) Paus. III. 18, 15.

getödtet. Nach Welcker[853]) ist dieser Tityos ursprünglich verschieden von dem bei Homer[854]) in der Unterwelt bestraften.

Auch Ἀπ. δύμας[855]) und διδυμαῖος[856]) dürften, insofern sich in diesen Namen die Vorstellung von dem geschwisterlichen Verhältnifs zwischen Sonne und Mond ausspricht, auf den täglichen Lauf der Sonne zu deuten sein. —

Als Bildner der Woche dagegen bezeichnen den Apollon die Beinamen ἑβδομαῖος[857]) und ἑβδομαγέτης[858]). Den letzteren hat man erklärt als Führer der Sieben (Pleiaden), welche er im Frühling herbeiführt und mit ihnen die Erndte; der der siebente Heerführer ist; dem am siebenten Tage jedes Monats geopfert wird. Die richtige Uebersetzung ist wohl: Führer des Siebenten (Tages), an dem Apollon als ein siebenmonatliches[859]) Kind geboren sein sollte, und der ihm heilig war, wie davon überhaupt die Siebenzahl[860]).

Schafft Apollon die Woche, dann auch die Monate und Jahreszeiten; in dieser letzteren Beziehung heifst er μοιραγέτης in Delphi[861]) Dies giebt den Uebergang zu

---

[853]) Kl. Schr. II. 75 not.

[854]) λ, 575 sqq.

[855]) Tzetz. Lyc. 522. Gewifs hat Apollon diesen Namen nicht wie Müller Dor. I. 202, not. 2 vermuthet von der φυλὴ Δυμάνων, sondern diese von ihm.

[856]) In Milet. Herod. I, 157. Paus. VII, 2, 4. Arnob. I, 26. Diog. L. I, 29. O. Müller Dor. I, 225 sq. Höck Kreta. II, 318 sq. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11. Dafs er hier Orakelgott ist, tritt dieser Deutung nicht entgegen.

[857]) C. J. I, 463.

[858]) Aesch. S. c. Th. 800. Vgl. G. Hermann opusc. VII, 293.

[859]) ἑπταμηνιαῖος Sch. Callim. Del. 251.

[860]) Spanheim z. Callim. Del. 251. p. 350 sq. Menage z. Diog. Laert. III, 2 (Tom. I, 456 Hübn.) Bergk de reliq. com. p. 36. Welcker Alte Denkmäler I, 235.

[861]) Paus. X, 24, 4.

b) dem Herrn der Frühlingssonne. In diesem Sinne ist aufser der Deutung auf den Tageslauf der Sonne der oben erwähnte Mythos von der Erlegung des Python zu fassen: es sind die winterlichen Nebel und Gewölke, welche die Frühlingssonne vertreibt. Diesen Sieg Apollon's feierten die pythischen Spiele, an denen ein Knabe, dessen Vater und Mutter noch leben mufsten, den Apollon und dessen Kampf mit dem Drachen darstellte[862]). Das Fest fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und zwar in den delphischen Monat Bukatios[863]) und auf dessen siebenten Tag. Der Bukatios entspricht nach Böckh dem Munychion (April, 425, 9. April) nach Hermann[864]) dem Boedromion (September/October, 426, 14. September). Vom mythologischen Standpunkt aus erscheint mir die Ansicht Böckh's die richtigere. — Wie nach dem Mythos Apollon wegen der Erlegung des Drachen zur Sühne die Knechtschaft bei Admet erdulden mufste und, bevor er nach Delphi zurückkehren durfte, sich reinigen mufste, so begab sich der bei der Festfeier den Gott darstellende Knabe gleich nach der Darstellung des Sieges nach Tempe. Hier wurde er, nachdem er unterwegs (bei Pherai) die Knechtschaft mimisch dargestellt hatte, im zweiten Frühlingsmonat gereinigt, worauf er den Lorbeer brach und mit ihm als Daphnephoros zur Heimath zurückkehrte. — Als Herr der Frühlingssonne ist Apollon ferner Eröffner des Meeres für die Schifffahrt, indem er es von den Stürmen des Winters befreit. *Ἀπ. δελφίνιος*[865]), dem zu Aigina die *Δελφίνια* gefeiert

---

862) Hermann. §. 29, 23.

863) C. J. no. 1688.

864) De anno delphico p. 16 sqq. Vgl. G. A. §. 49, 7, 12.

865) Hom. hymn. in Apoll. 493. Vgl. Schwartz p. 66 sqq. [p. 67, not. 1 füge hinzu: cf. Ilgen. h. in Ap. Pyth. v. 317. — Not. 3. cf. Hygin.

wurden[866]), wobei ein ἀγὼν Ὑδροφόρια καλούμενος, im Monat Delphinios, der unserm April entsprochen zu haben scheint; wenigstens war es so in Athen (16. Munychion = 18. April 426, 21. April 429), wo an demselben Tage, an welchem Theseus seine Seefahrt nach Kreta angetreten haben sollte, Mädchen die ἱκετηρίαν, einen Olivenstab mit weifsen Wollenbinden, in das Delphinion trugen. Τελφούσιος[867]). Ὀγκαῖος — άτης (s. unt. Athene Ὄγκα). Ἀπ. ἐκβάσιος, der das Ausschiffen, Auslaufen beschirmt[868]). Als solcher hat er auf Münzen den Fufs auf einem Fische. Ἐμβάσιος[869]), ἐπιβατήριος[870]). Als Hort der Schifffahrt bezeichnen auch vielleicht den Apoll die Beinamen μαλόεις[871]), μαλεάτης[872]), λιθήσιος[873]),

---

fb. 194; Aegin. p. 150. — Not. 4: Müller Aegin. p. 150 not. p. Plut. Thes. 18, 2. cf. 14, 1.] J. de Witte Annal. del Inst. Vol. II. p. 180 sq. nott. 24. 26. Rhian Epigr. 9, 3. Mein. p. 211. Ueber die Delphine vergl. C. Gesner aquatilium hist. p. 395. Beckmann z. Antig. Caryst. p. 109 sq. Schneider z. Aelian An. II, 52. in Eclog. physic. p. 41. z. Aristot. Tom. II, p. 211. Böttiger Kunstmyth. II. p. 330 sqq. 399 (Schol. Apollon. Rhod. III, 1248. Visconti in Mus. Pio-Clement. Tom. VII, p. 71). Welcker Kl. Schr. I, p. 89 sq. Creuzer III, 267—273. Völcker Mythol. d. Japet. p. 158. Ueber Delphinmenschen Nonn. Dion. 23, 292, 38, 271. 43, 191. 288. Creuzer III, 268. Ueber die Musik- und Menschenliebe der Delphine Lorentz de orig. vet. Tar. p. 20 sq.

866) Hermann G. A. §. 52, 20.

867) Tzetz. Lycophr. 561.

868) Apollon. Rh. I, 966, 1186. O. Müller Dor. I. 226, 6.

869) Apollon. Rh. I, 404.

870) Zu Troezene. Paus. II. 32, 2. Weihgeschenk des den Winterstürmen auf der Rückkehr von Troja entkommenen Diomedes.

871) Hellan. fr. 58. St. p. 93 sq. Thucyd. III, 3. Nach Salmas. z. Solin. p. 46, b, E. von μῆλα, nach Plehn Lesb. p. 116 sq. von dem Hafen von Mytilene.

872) Auf dem Fels Malea in Creta. Rhian. (Mein. Anal. p. 185).

873) Bei Epidauros Paus. II. 27, 7; und in Lakedaimon, Pausan. III. 12, 8.

μυρικαῖος[874]), vielleicht von dem Sumpfgewächs *μυρίκη* (Tamariske)?

c) Herr der Sommersonne. Deshalb ist er *καταιβάτης* in Thessalien[875]) (vgl. oben p. 199 Zeus *καταιβάτης*). Darauf geht auch die Verbindung mit der Ziege[876]); er giebt Regen[877]), tödtet die Phlegyer mit Blitz, Erdbeben und Pest[878]). *Χαλάζιος*[879]). *Ἰσμήνιος* (vom Fluſs Ismenos) hatte ein bedeutendes Orakel aus Asche[880]).

Als Herr der Sommersonne ist Apollon zeugerisch im Naturleben: *γενέτωρ*[881]). Die Heerden gedeihen unter seiner Pflege: *νόμιος*[882]), *ὀπάων μήλων*[883]), *ἐπιμήλιος*[884]), *ποίμνιος*[885]), *ναπαῖος*[886]) (von der Stadt Nape)[887]). Er befördert das Wachsthum der Saaten, indem er alles ihnen Schädliche abhält. Daher *σιτάλκας*[888]); er vertreibt die Heuschrecken, *παρνόπιος*[889]), und die Mäuse,

---

874) Auf Lesbos. Sch. Nic. Ther. 613. Spanh. Callim. Apoll. Tom. II, p. 78.

875) Sch. Eur. Phoen. 1416. Zenob. IV, 29. Vgl. Soph. O. R. 469.

876) O. Müller Dor. I, 320, not. 2.

877) Arnob. I, 30. p. 45 Hild., der diese Natur des Apollon mit dessen Beschützung der Seefahrt verbindet (Delphinios) oder von dem Einfluſs der Sonne auf die Witterung herleitet.

878) Paus. IX, 36, 3.

879) Procl. bei Phot. Bibl. c. 239.

880) ibd. Paus. IX. 10, 4. Soph. O. R. 21. Hermann G. A. §. 39, 10.

881) Tim. b. Censor. de d. nat. cp. 2, 3 ibq. Jahn. Spanh. Callim. in Del. 282. Cratin. fr. ed. Runkel. p. 11.

882) Callim. in Apoll. 47. Theocrit. XXV, 21. Apoll. Rh. IV, 1218. Schol. Hom. *Φ*. 447. Pind. Pyth. IX, 64. O. Müller Dor. I, 282 sq.

883) Pind. Pyth. IX, 64 sq. vgl. *B*, 763 sqq. Hymn. Merc.

884) Auf Rhodos. Macrob. Saturn. I. 17, p. 303 Zeun.

885) Auf Naxos. ibd.

886) Aristoph. Nub. 144, wo unrichtig *Γοννναπαῖος* gelesen wurde. Vgl. Schol. Paris. p. 424. Macrob. l. l.

887) Sturz Hellan. p. 16. Plehn Lesb. p. 21.

888) Pausan. X, 15, 2.

889) Pausan. I, 24, 8. Schwalbe p. 5. not. 7. *πορνοπίων* bei den kleinasiatischen Aeolern Strabo XIII, 912. *κορωπαῖος* bei Nicand. Ther. 614 statt *κορνοπαῖος*?

σμινθεύς[890]). Ἐρυθίβιος[891]), der den Kornbrand abhält; σαυροκτόνος[892]), der Eidechsentödter. Auf den Gott der Fruchtbarkeit geht auch δεκατηφόρος[893]), der Zehntenempfänger oder Zehntenbringer. —

Der Mythos von den Hyperboreern. Nach Delos sollte Leto von den Hyperboreern gekommen sein. Von dort, so erzählte ein alter Hymnus, der dem Olen zugeschrieben wurde, kamen zugleich mit den Göttern zwei hyperboreische Jungfrauen, Ἄργη und Ὦπις, deren Grab auf Delos gezeigt, und die selbst in Hymnen angerufen und verehrt wurden. Nachher sandten die Hyperboreer zwei andere Jungfrauen, Ὑπερόχη und Λαοδίκη, und mit ihnen fünf Männer, Περφερέες (auch Ἀμαλλοφόροι, Οὐλοφόροι), die ihren Namen davon haben, dafs sie in Waizenbündeln heilige Gaben brachten[894]). Die Hyperboreer sind kein historisches Volk, wofür man sie vielfach genommen hat[895]), sondern ein mythisches, welches seine Existenz der Vorstellung von einer zeitweiligen Abwesenheit des Apollon (ἀποδημία, Gegensatz zu ἐπιδημία)[896]) verdankt. Wenn der Gott in der Fremde gedacht wurde, so mufste er dort ein Volk finden, welches dem Charakter des Gottes selbst entsprach. So galten denn auch die Hyperboreer, die jenseits des Boreas,

---

[890]) Α, 39. Schwalbe p. 5. not. 7. O. Müller Dorier I, 287, not. 3.

[891]) Strab. XIII, 613. Rofs Inscr. Gr. Fasc. III, 277.

[892]) Plin. XXXIV, 8, 19. Winckelm. Wrk. VII, 382 sq. Welcker, Alte Denkmäl. Bd. I. p. 406—414.

[893]) Paus. I, 42, 5. O. Müller Dor. I, 230 sq.

[894]) Herodot. IV, 33—35. Schwartz p. 53 sqq.

[895]) Gedoyn und Banier in Mém. de l'Acad. Tom. VII. ed. 4. Fréret Hist. de l'Acad. Tom. XVIII. p. 192. — Vgl. Joh. Eberh. Fischer Quaestiones Petropolitanae. Gotting. 1770. 4. p. 99—119. Schubart de Hyperboreis. Marburg 1825. 8. Völcker Myth. Geogr. p. 145—170. O. Müller Dor. I, 269 sqq.

[896]) s. Spanh. z. Callim. Apoll. 13. p. 87 sq.

über den Boreas hinauswohnenden, für ein seliges, glückliches, gerechtes Volk, welches nur von Früchten sich nähre und ein tausendjähriges Alter erreiche[897]). Sie opfern dem Apoll Hekatomben von Eseln[898]). Wenn sie lebensmüde sind, bekränzen sie sich und stürzen sich in's Meer, ein Gebrauch, der an die Thargelien und an den Kultus des Apollon auf Leukas erinnert. Der Mythos von den Hyperboreern besagt nichts Anderes, als daſs des Apollon geliebtes Volk die Früchte auf Delos gedeihen läſst. Dem entspricht denn auch, daſs das auf Delos gefeierte Fest ein Erndtefest war[899]).

In Delphi war dem Sinne, nicht der Form nach, dasselbe Fest. Nach dem Hymnus einer Delpherin Boio[900]) hatten zwei Hyperboreer das Orakel zu Delphi errichtet, wie denn auch zwei hyperboreische Heroen, Hyperochos und Laodikos, das delphische Heiligthum gegen die Gallier vertheidigten[901]). Nach delphischer Sage besuchte der Gott seine geliebten Hyperboreer, um mit ihnen von der Frühlingsnachtgleiche bis zum Frühaufgange der Pleiaden (bis gegen den Mai) zu tanzen und zu spielen; dann, wenn in

---

[897]) Pind. Pyth. *X*, 37—44: „Nimmer weilet die Muse Von ihren Weisen entfernt. Umher schwebet der Jungfrauentanz — Und Lyra ertönt und der Flöt' aufjauchzender Laut. — Mit goldprangendem Lorbeer lockiges Haar flechtend feiern sie Festmal' in Heiterkeit. — Nicht Siechthum, noch Greisenalter, das kraftlose naht, — dem geliebtesten Volk, Von Müh'n wie von Fehden fern — Leben all' und entgehen — der strengen Nemesis Zorn." —

[898]) Pind. ap. Eustath. Il. *α*. 41. Cramer Anecd. IV, 266, 26: *ὅτι παρὰ τοῖς Ὑπερβορέοις ὄνους θύουσιν Ἀπόλλωνι διὰ τὴν σπάνην τοῦ ζῴου.* cf. Apollod. fr. 13. Hermann G. A. §. 26, 7. O. Müller Dor. I, 281. not. 1. Das erinnert an das Beiwort *κίλλαιος* auf Lesbos Strab. XIII, 612.

[899]) Schwalbe p. 22.

[900]) Pausan. *X*. 5, 7 sq.

[901]) O. Müller I, 270.

Griechenland das erste Korn geschnitten wird[902]), kehrt er mit der vollen reifen Aehre nach Delphi zurück[903]). Alkaios[904]) singt in einem Paian auf Apollon: „Als Apollon geboren war, schmückte ihn Zeus mit goldener Binde und Leier und gab ihm überdies einen Wagen — Schwäne waren der Wagen — und schickte ihn nach Delphi und zu Kastalias Fluthen, damit er dort Recht und Gesetz den Hellenen verkünde. Apollon aber, sein Gespann besteigend, befahl den Schwänen, zu den Hyperboreern zu fliegen. Als das die Delpher merkten, stellen sie einen Paian und Gesang und Chöre von Jünglingen an, und den Dreifufs umstehend rufen sie dem Gotte, dafs er von den Hyperboreern zurückkomme. Ein ganzes Jahr bleibt er dort Recht sprechend· Darauf befiehlt er wiederum den Schwänen, von den Hyperboreern wegzufliegen. Es war Sommer, ja Mitsommer, als Alkaios den Apollon von den Hyperboreern zurückführte, weshalb, wenn der Sommer glänzt und Apollon daheim ist, die Leier um den Gott sich schmückt. Es singen die Nachtigallen ihm, die Schwalben und Cikaden, deren Loos nicht ist, unter den Menschen zu singen, sondern zur Ehre des Gottes; Kastalia strömt in silbernen Fluten und der grofse Kephissos hebt rauschend seine Wogen.

So kehrt also der sommerliche Sonnengott, der zu seinen geliebten Hyperboreern sich zurückgezogen, zur Sommerzeit mit vollen Händen von ihnen zurück. Die Schwäne, sein Wagen, sind Wolken, wie ich schon früher erklärt habe[905]).

---

902) Hesiod. O. D. 383. vgl. Kruse Hellas. I, 251. 256.

903) O. Müller p. 271.

904) fr. 2 Bgk.

905) Dies bestätigt sprechend die Abbildung bei O. Müller Denkmäler Bd. II, Taf. III, No. 48, wo ein Schwan den Blitz des Zeus herabträgt, als dieser seinen goldenen Regen auf die Danae

Die Rückkehr des Apollon nach Delphi feierten die Theophania, welche Herodot[906]) erwähnt, und mit denen das Fest der ἐπιδημία[907]) Ἀπόλλωνος identisch ist[908]). — Den Ap. δαφνηφόρος[909]) stellte der Knabe dar, welcher von Tempe zurückkam, indem er einen Lorbeer in der Hand trug. Wie an vielen Orten Griechenlands, so wurden auch zu Theben bei dem Ismenion in achtjährigem Cyclus Daphnephorien gefeiert[910]). Hierbei wurde vor dem Daphnephoros ein mit Lorbeeren, Blumen und 365 Wollenbinden geschmückter Olivenstab einhergetragen, an welchem sich oben eine mehrere kleinere tragende eherne Kugel befand, unten eine minder grofse. Die Wollenbinden gehen auf die Tage, die grofse Kugel auf die Sonne, die mittlere und kleineren auf Mond und Sterne; das Tragen des so geschmückten Olivenstabes vor dem Ap. δαφνηφόρος bezeichnet die von dem Gott herbeigeführte Veränderung des Jahres und die Ankunft desselben bei dem Anfang der Erndte.

---

herabfallen läfst. — Tafel XIII. no. 140 Apollon auf einem Schwan auf Delos herabschwebend. — Ich billige nicht die von Schwartz (p. 43 sqq.) angenommene ausschliefsliche und primitive Beziehung des Schwanes auf die kämpfende, kriegerische, siegverleihende Natur des Apollon, die vielmehr in dem siegreichen Kampfe der Sonne gegen die Dämonen des Nebels und pestartiger Ausdünstungen ihre Begründung findet (S. Schwalbe p. 9. not. 5). Was sollen auch kriegerische Schwäne in der milden Hyperboreersage? Will man sonst in dem Schwan jene Beziehung finden, so kann dies erst eine ethische Herausbildung aus der Schwanenwolke sein.

906) I, 51.

907) Vgl. Zeibich de Apolline ἐπιδημίῳ, Witteb. 1754.

908) Hermann G. A. 64, 4. [Ueber die im Grundrifs hier folgenden Beinamen Παγασαῖος und Τεμπείτας finden sich nur die Notizen: Παγασ. Hes. Sc. 70. Sch. Ψ, 346 (Theb. cycl. fr. 6. Paris) παγασίτης O. M. D. I, 205) Τεμπ. (O. M. D. I, 203). — Anm. d. H.]

909) Plut. Them. 15.

910) S. O. Müller Orchomenos p. 215.

Wenn schon die delische und delphische Hyperboreersage und diejenigen Feste, welche die Rückkunft des Gottes zur Zeit der Erndte feiern, den Apollon als den das Getreide zeitigenden Sonnengott darstellen, so ist ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung in anderen Festen gegeben, welche dem Gotte mit Beziehung auf die Erndte begangen wurden. Kurz vor der Erndte, am 6. Thargelion (18. Mai 426, 20. Mai 429) feierte man in Athen die *Θαργήλια*[911]), hier das vornehmste Fest des apollinischen Kultus. Der Name *Θαργήλια* = *πάντες οἱ ἀπὸ γῆς καρποί*[912]); deshalb hatten auch Helios und die Horen Theil daran. Die sittliche Bedeutung des Festes war die, dafs man es beging im Gefühl der Unwürdigkeit und sich, erdrückt von so vieler im Spenden der Erndte hervortretenden Güte, zu sühnen und zu entsündigen suchte. Wie es scheint, fiel mit diesem Feste die delische Theorie zusammen, zu welcher dasselbe Schiff gebraucht wurde, auf welchem Theseus nach Kreta gefahren war; und da Theseus dorthin Menschen als Opfer mitgenommen hatte, so wurde an den Thargelien die Sühnung in der Weise vorgenommen, dafs man einen Mann und eine Frau, mit Feigenschnüren behangen, unter Flötenbegleitung vor die Stadt führte und dort verbrannte oder vom Felsen stürzte[913]). Aehnlich war es mit dem Herabstürzen bei dem Heiligthum des Apoll auf Leukas[914]). — Das eigentliche Erndtedankfest waren die *Πυανέψια*[915]). Am 7. Pyanepsion (24. October 427, 28. September 430),

---

[911]) Hermann G. A. §. 60. Schwalbe p. 21 sq.

[912]) Etymol. M. p. 443.

[913]) O. Müller Dor. I, 329 sq. Suchier de vict. hum. ap. Gr. P. I, cp. 4.

[914]) Müller Dor. I, 233.

[915]) Hermann G. A. 56. 8. Schwartz p. 62. Vgl. *Ἀπ. ἔνθρυπτος* (ein auf Kuchenwerk eingebackener Apollon) Hesych. s. v. *ἔνθρυπτα*.

also im Herbst, wurden dem Apollon gekochte Hülsenfrüchte (davon der Name *Πυανεψίων*) als Dankopfer für den Erndtesegen dargebracht: auch trug ein *παῖς ἀμφιθαλής* (dessen beide Eltern noch lebten) einen mit Früchten behangenen Oelzweig, *εἰρεσιώνη*, umher und vor den Tempel des Apoll, wo er, wie auch an Privathäusern, aufgehängt wurde, als ein Zeichen des Dankes und zugleich als ein Symbol beständigen Segens[916]. — Etwas früher scheint das Fest *θεοξένια* gefallen zu sein, da der Monat Theoxenios zu Delphi wahrscheinlich dem Metageitnion (August) entsprach. An diesen delphischen Theoxenien ward Apollon mit einem Gastmahl bewirthet und bewirthete selbst die anderen Götter. Solche Feste waren auch anderwärts, z. B. in Pellene, wo Apollon selbst Theoxenios hiefs[917]. Man kann nicht umhin, hier der Erzählung Homer's[918]) zu gedenken, nach welcher die Götter bei den Aethiopen zum Mahle sind, d. h. bei einem mythischen Lieblingsvolke des Apollon, wie wir ein anderes in der Hyperboreersage kennen gelernt haben. Die Götter sind bei den Aethiopen zum Mahle, heifst aber nichts anderes, als dafs sie bei Apollon zum Mahle sind. So versteht man auch die *ἡλίου τράπεζα* bei den Aethiopen[919]) und begreift die auffallende Erscheinung von Mohrenköpfen in Delphi[920]). — Ueber die *Βοηδρόμια*[921]) wissen wir nichts näheres; nur wegen der

---

916) Hermann G. A. §. 56, 8. Schwartz p. 62 sq. Höck Kreta II, p. 112 sqq. p. 118 sq. Hiermit hängen auch wohl die kleinen Bettlerliedchen zusammen, welche Athenaeus (VIII, 359 sqq.) anführt.

917) Paus. VII, 27, 4. Vgl. Böckh Expl. Pind. p. 194. Hermann G. A. p. 51, 29 sq. 10, 12.

918) *Α*, 423.

919) Herod. III, 18.

920) Panofka Progr. zum Winckelmannsfest 1849.

921) Etym. M. p. 202.

Zeit, in welcher sie gefeiert wurden (September), sind sie vielleicht hierher gehörig.

Die Sommersonne als vernichtende Gewalt. Wie die Sonne mit ihrem warmen Strahl das blühende Pflanzenleben hervorruft, so tödtet sie es auch mit ihrer sommerlichen Gluth. Auf diese Wirksamkeit des Apollon bezieht sich die Sage von Linos. Dieser, ein Sohn des Apollon und der Psamathe, welche den Sohn aus Furcht vor ihrem Vater Krotopos, König von Argos, aussetzte, wird unter Lämmern erzogen und von Hunden zerrissen. Der Schmerz verräth die Mutter, die vom Vater getödtet wird. Apollon, erzürnt, schickt eine Pest in's Land, welche die Kinder von den Müttern wegrafft. Zur Sühne mufsten der Psamathe und dem Linos Lämmer geopfert werden, wobei Frauen und Jungfrauen beider Schicksal in Liedern besangen, welche *λίνοι* hiefsen. Der Monat, in welchem dies Fest begangen wurde, hiefs *Ἀρνεῖος*, das Fest selbst *Ἀρνίς* (Lämmerfest), oder *κυνοφόντις*, weil an ihm alle Hunde erschlagen wurden, welche man traf[922]). Linos ist das Blüthenleben der Erde, unter Lämmern (Regenwolken) erzogen und von Hunden (Gluthhitze) getödtet. Die Hunde wurden erschlagen, um die Hitze abzuwenden. Statt der Hunde ist es auch Apollon selbst, der den Linos tödtet, was nach dem eben Gesagten auf eins hinauskommt.

Hieher gehören viele ähnliche Sagen, über welche Welcker a. a. O. zu vergleichen ist. So die von *Ὑάκινθος*, dem zu Amyklai die Hyakinthien gefeiert wurden[923]).

---

[922]) Vgl. Hermann G. A. §. 9, 7. Welcker Kl. Schr. I, 8 sqq. O. Müller Dor. I, 349 sqq. Lassaulx die Linosklage.. Würzburg 1842. 4. 8 S.

[923]) O. Müller Dor. I, 357 sq. Hermann G. A. §. 53, 32. Lorentz de orig. Tar. p. 40.

Dem *Σκέφρος*, der bei dem Feste des *Ἀπ. ἀγυιεὺς* seinen Antheil hatte, wurde zu Tegea eine Trauerfeier begangen[924]). — Auf diese ausdörrende Kraft der Sommersonne beziehen sich auch die Beiwörter *κύνειος*[925]) und *θέρμιος*[926]). Ob *Γρυνεῖος*[927]), dessen Tempel der Mittelpunkt der Aeolischen Kolonien war, von *γρυνός* (Feuerbrand) abzuleiten ist? *Σπόδιος*[928]), Aschenapoll, *Πυθαεύς*[929]), *ὀψοφάγος*[930]), *θερελίμιος*[931]) bezeichnen ebenfalls den Gott der vernichtenden Sommersonne. *Κεχηνώς*[932]) (der gähnende)? Das zu Delphi gefeierte Fest *Χαρίλα* geht auf Mifswachs und Hungersnoth, wie man aus der Erzählung bei Plut. Q. Gr. 12 ersieht. —

d) Als Wintersonne ist Apollon aufgefafst in dem Mythos von seiner Knechtschaft bei Admet (dem Unbezwungenen, Beiwort des Hades)[933]), dem er dienen mufste zur Sühne für die Erlegung des Python, oder wegen Tödtung der Kyklopen[934]) (Gewitterdämonen). Hier ist die Sonne als sterbend gedacht, mit jenem Mythos also identisch die Angabe eines wirklichen Todes oder Hinabsteigens des Apollon in den Hades[935]). Gleichen Sinn, obschon

---

924) Pausan. VIII. 53, 2.

925) Hesych. II, p. 380, s. v. *Κύννιος*. O. Müller Dor. I, 249. not. 3.

926) In Elis. Paus. V. 15, 7.

927) Paus. I, 21, 7. Strab. XIII, 622. Philostrat. Vit. Apoll. IV, 14. Aristid. I, p. 620 C. Serv. Virg. Ecl. VI, 72. (Euphor. fr. 46 Mein.) Athen. IV, p. 149 C. O. Müller Dor. I, 228. Hermann St. A. §. 76, 12. G. A. 66, 28.

928) Paus. IX. 11, 7; 12, 1.

929) Zu Lindos. Rofs Inscr. III. no. 271.

930) In Elis. Polemon. fr. 70. 71 Preller.

931) Hesych. I, 1699.

932) Polem. fr. 71 Prell.

933) O. Müller Dor. I, 323. Prolegg. p. 299 sqq.

934) O. Müller Dor. I, 325. not. 1.

935) O. Müller l. l. p. 324. not. 1.

etwas verdunkelt, hat die Sage von des Apollon Knechtschaft bei Laomedon = Ἀγησίλαος, Ἀγησάνδρος, Beinamen des Hades[936]). Auch gehört hierher das Beiwort λαθραῖος[937]), der Verborgene.

2. Der ethische Apollon.

Nur aus Apollon als dem Herrn der Frühlings- und Sommersonne entwickeln sich die ethischen Eigenschaften des Gottes. An die lichte, glänzende Sonne, welche oben am Himmel einherzieht, auf Alles herniederblickt und Alles sieht, hat sich eine Reihe von Vorstellungen angeschlossen, der zufolge Apollon erscheint

a) als der leuchtende, helle, glänzende, reine Gott. Wie alles natürlich Unreine, so ist ihm auch alles moralisch Unreine zuwider; lauter und rein, wie er selbst, muſs Alles sein, was sich ihm naht und mit ihm in Berührung tritt. Diese Vorstellung von Apollon ist für das ganze griechische Leben von unendlich wichtiger Bedeutung geworden. Denn gerade dieser Apollon war es, welcher der alten Blutrache entgegentrat und die Mordsühne, der er sich einst selbst unterzogen hatte, einführte (Orestes); welcher allen ungerechten Krieg verdammte, und um dessen Tempel zu Delphi schon in den frühesten Zeiten eine Amphiktionie sich gebildet hatte, deren Zweck es war, keine der amphiktionischen Städte je von Grund aus zu vertilgen, keiner jemals das Wasser abzuschneiden und das Heiligthum des delphischen Gottes aus allen Kräften zu beschützen[938]).

b) Als der weise, wissende, prophetische Gott.

---

[936]) Schwartz p. 27 sqq.
[937]) Strabo X, p. 459 D. Casaub.
[938]) Hermann St. A. §. 11 sqq.

Hierüber ist nicht weiter nöthig zu reden[939]); die Vermittelung zwischen Natürlichem und Ethischem ergiebt das oben p. 251 über Helios Angeführte. Das Orakel zu Delphi ist bekannt; Schriften über dasselbe siehe bei Hermann St. A. §. 23, 17. — Bei dem Orakel des Klarischen Apollon bei Kolophon stieg ein Priester in die heilige Grotte und trank von dem Wasser, dessen Kraft ihn zur Weissagung begeisterte[940]). Im Didymaion, dem Orakel des Apollon Didymaios bei Milet, welches ein eigenes Priestergeschlecht, das der Branchiden[941]) besorgte, weissagte eine Frau, welche den Saum des Gewandes und die Füfse mit dem Wasser der Quelle benetzte und den emporsteigenden Dampf an sich zog[942]). Apollinische Orakel bestanden auch zu Argos, Abai u. a. O. — Auf den weissagenden Charakter Apollons gehen auch die Beiwörter *προόψιος*[943]), *θεάριος*[944]), (*Λοξίας* s. oben p. 259 sq.) *ἀλευρόμαντις*[945]) (Mehlprophet). — Die gröfste Bedeutung für das Griechische Leben hatte das delphische Orakel, sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung. Denn in Folge dieses delphischen Einflusses geschah es, dafs auch nach den nicht dorischen Staaten der Kult Apollons kam, namentlich nach Athen, wo er sehr bedeutend sich geltend machte, selbst zum Nachtheil ursprünglich einheimischer Gottheiten. Und wie in Griechenland der gesammte Kultus unter der Oberleitung des delphischen Orakels stand, so wurde seiner Ent-

---

939) Vergl. Hermann G. A. §. 40. „Von den apollinischen Orakeln."

940) S. Hermann a. a. O.

941) Herod. I, 46, 92, 157. V, 36 u. öft. Vgl. Bähr zu I, 46 u. 92. Soldan das Orakel der Branchiden in Z. f. A. 1841. p. 546. 584.

942) Vgl. Hermann G. A. §. 40, 26.

943) Paus. I. 32, 2. — Vates Latonius Arnob. III, 21.

944) Paus. II. 31, 6.

945) Hesych.

scheidung auch Krieg und Frieden, die Gründung von Kolonieen und das Ordnen bestehender Staaten anheimgegeben[946]).

Als der Alles sehende, beaufsichtigende Sonnengott ist Apollon der Schützer: *ἐπόψιος*[947]), *ἐπιτρόπιος*[948]), *ἐπίσκοπος*[949]), *προστατήριος*[950]), *ἀφήτωρ*[951]). Wie man die Eiresione an den Thüren aufhing, so stellte man vor den Thüren einen Altar in Form eines Säulenkegels auf, welcher dem Apollon geweiht war. Er selbst hiefs davon *θυραῖος*[952]), und *ἀγυιεύς*[953]) — *αῖος* — *άτης*. *Θυρξεὺς* am Eingange des Bosporus auf den Sympleyaden[954]). *Θοράτης*[955])? *Προπυλαῖος*[956]). *Καρινός*, zu Athen, am Eingange des Gymnasiums in Form eines nicht grofsen pyramidalen Steines[957]). *Λεσχηνόριος*[958]), Beschützer der Geschlechter; *ἀγοραῖος*[959]), *ὅριος*[960]). Er ist

---

946) S. Hermann G. A. §. 5.

947) Hesych. Müller Dor. I, 373, 3.

948) Dion. Halic. IV, 25.

949) Cornut. cp. XXXII, p. 198 Os.

950) Paus. I, 44, 2.

951) I. 404.

952) Macrob. Sat. I, 9.

953) Paus. I, 31, 6. Hesych. Tom. I. p. 72 *Ἀγυιεύς· ὁ πρὸ τῶν θυρῶν ἑστὼς βωμὸς ἐν σχήματι κίονος*. Eustath. Il. p. 166, 22. Harpocr. Etym. M. Suid. Pollux IV, 123. VIII, 35. Sch. Aristoph. Vesp. 875. Thesm. 489. Eurip. Phoen. 631 (Jon 184 sqq.). Meursius ad Hellad. Chrestom. p. 70. Stanley ad Aesch. Agam. 1090. Macrob. Sat. I, 9. Hermann G. A. §. 15, 10 u. 12. 51, 12. Lersch Apollon der Heilspender. Bonn 1848. p. 10. Hesych. I. p. 72: *Ἀγυιάτιδες αἱ πρὸ τῶν θυρῶν θεραπεῖαι*.

954) Paus. VII. 21, 13.

955) In Lakedaimon. Hesych. I, 1724.

956) Aristid. p. 16 Jebb.

957) Paus. I. 44, 2. Vgl. Lersch, Ap. d. Heilsp. p. 10.

958) Cornut. cp. 32, p. 201 Os. O. Müller Dor. I, 246 sq. Welcker Ep. Cykl. 273.

959) Paus. I. 41, 3. Doch wird da besser *ἀγραῖος* gelesen.

960) Zu Hermione. Paus. II. 35, 2.

der Anbauende, *οἰκιστής*[961]), der bei dem Aussenden von Kolonieen als Gründer verehrte, *κτίστης*[962]), Führer der Kolonieen, *ἀρχηγέτης*[963]); *πατρῷος*[964]) in Athen. *Μεταγείτνιος*[965]), die nachbarlichen Verhältnisse hütend, oder vom Monat (August—September)? *Φιλέσιος*[966]) in Milet.

b) Apollon als Gott des Gesanges und des Saitenspiels, als der er uns schon bei Homer[967]) entgegentritt, obgleich später erst weiter ausgebildet, wo er sogar zum *μουσηγέτης*[968]) wird. Man hat dies abgeleitet von den ihm zu Ehren gesungenen Päanen; Andere davon, weil er die Menschen zum Guten und Rechten, das er ihnen in Orakelsprüchen kundthut, durch die Musik antreibt; noch Andere dachten an die Harmonie im Lauf der Gestirne. Vielleicht rührt dieser Charakterzug im Wesen des Apollon daher, dafs die Sonne zur Fröhlichkeit und zum Gesange stimmt, alle Vögel bei ihrem Erscheinen, ja die ganze Welt ihr fröhlich entgegenjauchzt. Auch darf man wohl an das Vibrieren des Sonnenstrahls denken. — An den Musiker lehnt sich der Tänzer, *ὀρχηστής*[969]).

c) Apollon als Schütze, was sich leicht erklärt aus

---

961) Spanh. ad Callim. Apoll. 57.

962) ibid.

963) Pind. Pyth. V, 56. Thucyd. VI, 3. Böckh Expl. Pind. l. l. O. Müller Dor. I, 231. not. 1.

964) Paus. I. 3, 4. Apoll. Rh. I, 410. Macrob. I, 17. p. 302 Zeun. Sch. Aristoph. Nub. 1468 sagt, die Athener seien die Einzigen, bei denen *Ζεὺς πατρῷος καὶ Ἀπόλλων κατὰ φρήτρας καὶ δήμους καὶ συγγενείας* verehrt würde.

965) Harpocrat. p. 197.

966) Arnob. I, 26. Macrob. Sat. I, 17. O. Müller Dor. I, 226 u. not. 8. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11.

967) Vgl. Cuper Apoth. Homer. p. 30.

968) Plut. Q. S. IX, qu. 14. cp. 1, 1. — 4, 3.

969) Pind. fr. 115 Bckh.

dem Stechen und Daherschiefsen der Sonnenstrahlen, welche durchweg als Pfeile angeschaut wurden[970]). Gewöhnlich zieht man hierher die Beiwörter ἕκατος[971]) und ἑκάεργος[972]), jedoch mit Unrecht; ἕκατος bedeutet „der Gewaltige," von der Sanskritwurzel *vaç*, welche das Können, Wollen, die Macht ausdrückt; ἑκάεργος ist „der starkglänzende" von ἀργός. Dagegen bezeichnen den Schützen ἑκηβόλος[973]), ἑκατηβελέτης[974]), ἀργυρότοξος[975]), κλυτότοξος[976]), εὐφαρέτρας[977]). Als Schütze ist Apollon auch Jäger: ἀγρεύς[978]), ἀγρευτάς[979]), wie zugleich Krieger: στρατάγιος[980]).

Als Gott der Sonne, welche dem Menschen reichliche Nahrung verleiht und mit ihrem warmen Schein den Kranken Genesung giebt, ist Apollon auch Herr der Gesundheit: ζωστήριος[981]), κουροτρόφος[982]), λαοσσόος[983]). — Aber er kann auch die Völker verderben, indem er Hunger und Pest mit seinen glühenden Strahlen er-

---

[970]) Eine gleiche Anschauung scheint auch Psalm 91, 5 u. 121, 6 zu sein. — Wir sprechen von stechenden Augen, die ihre Pfeile schiefsen.

[971]) Dem die Ἑκατόννησοι heilig waren. Strabo XIII, p. 618 Cas. — *Α*, 385. *Υ*, 71. h. Apoll. 276. Simonid. fr. 34 Bgk.

[972]) Tyrt. II, 3. Solon. fr. XII, 53. Sch. Callim. in Del. 292.

[973]) *Α*, 14. Macrob. Sat. I, 17, p. 306 Zeun.

[974]) *Α*, 75.

[975]) *Α*, 37. Tyrt. II, 3.

[976]) *φ*, 267.

[977]) Soph. Trach. 207.

[978]) Orph. Hymn.

[979]) Soph. O. C. 1091.

[980]) Auf Rhodos. Rofs Inscr. fasc. 3. no. 282.

[981]) Eurip. Vit. Meinecke Anal. Alex. p. 121 sqq. Von dem Ort Zoster in Attika, wo Leto den Gürtel gelöst haben sollte, ehe sie auf Delos gebar. Steph. Byz. s. v. Ζωστήρ.

[982]) Eustath. Od. *τ*, 86. p. 1856, 34. Ilgen Hymn. p. 605.

[983]) *Υ*, 79.

zeugt[984]). Den *Ἀπ. καρνεῖος*[985]) faſst Welcker[986]) als den Vernichtenden, von *κείρειν*; Andere erklärten sich mit Rücksicht auf die am 7. des dorischen Monats Karneios (Metageitnion, August—September) gefeierten Karneen[987]) dagegen. Doch haben diese offenbar nach dem, was Pausanias[988]) über die Stiftung der Karneen erzählt, auſser auf Krieg auch Bezug auf Pest und Fruchtbarkeit, was noch dadurch bestätigt wird, daſs es *Ἀπ. καρνεῖος* ist, der den Hyakinthos, das Blumenleben der Erde, tödtet[989]). Auch deutet auf Natursymbolik die Stelle bei Hesych. s. v. *σταφυλοδρόμοι: τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ*. Ob das einer Auswanderung gleichende Zeltleben der Spartaner während des neuntägigen Festes eine Flucht vor der Pest bezeichnen soll? Darauf weist wenigstens die eben citierte Erzählung des Pausanias über die Stiftung der Karneen hin. — Den Pestgott bezeichnen auch die Beiwörter *οὔλιος*[990]) und *λοίμιος*[991]). — Wie aber Apollon Krankheit sendet, so ist er auch der gnädige Gott, der gegen sie schützt oder von ihr befreit: *ἀποτρόπαιος*[992]),

---

984) Vgl. Il. α. — Apoll. II. 5, 9. Sch. Ven. Φ, 448. Bergk de relig. com. Att. antq. p. 38.

985) Paus. II. 10, 2; II. 11, 2; III. 13, 3; III. 14, 6; III. 21, 8; III. 24, 8; III. 25, 10; III. 26, 5 u. 7; IV. 31, 1.

986) Hecker med. Annal. 1832. S. 28.

987) Ueber dies Fest s. O. Müller Orch. p. 321 sqq. Sturz z. Hellanic. fr. 53. p. 86 sqq. Du Theil recherches sur les fêtes Carnéennes. Mém. de l'Ac. Tom. XXXIX, 185—202. Hermann G. A. §. 53. Thrige Res Cyrenensium. Hafn. 1828. p. 281.

988) III. 13, 4. Als Hippotes den Wahrsager Karnos getödtet hatte, suchte Apollon das Heer mit einer Pest heim, bis die Dorer den Seher durch Stiftung des Festes versöhnten.

989) S. O. Müller Dor. I, 357 sq.

990) Auf Lindos. Roſs Inscr. Gr. fasc. III, no. 271.

991) Zu Lindos. Macrob. Sat. I, 17.

992) Aristoph. Pl. 854. O. Müller Dor. I, 298, 7. Vgl. *ἀλεξιμβρότους πομπὰς* Pind. Pyth. V, 85.

ἀκέσιος[993]), ἀλεξίκακος[994]), ἐπικούριος[995]). Der Beiname Παιάν[996]) (— ήων, — ών) ging theils in die Bedeutung allgemeiner Hülfsleistung über, theils löste er sich zu selbstständiger Gestaltung als Götterarzt ganz von Apollon los[997]).

Aufser Paian sind Epiphanien des Apollon: Ἀκταίων, vgl. Ἀπ. ἀκτ—ιος. Ἰξίων, Sohn des Phlegyas, der den Deioneus in eine feurige Grube stürzt. Zeus reinigt ihn von diesem Morde und macht ihn der Ehre seines Tisches theilhaftig. Da stellt er der Hera nach, statt deren ihn Zeus ein Wolkengebilde umarmen läfst. Zur Strafe wird Ixion an ein feuriges Rad gebunden, das durch die Luft dahinrollt. Ἡρακλῆς[998]). Ἱππόλυτος[999]). Θησεύς u. A.

3. Ἀσκληπιός.

Creuzer Symb. III, 44—53. Panofka Asklepios und die Asklepiaden. Berl. 1846. 4. Vergl. Ueber die Heilgötter d. Gr. Berl. 1845. 4.

A. Name. Der Name des Asklepios ist meines Wissens bisher genügend noch nicht erklärt worden. Die

---

993) In Elis. Paus. VI. 24, 6.

994) Zu Athen. Paus. VIII, 41, 8.

995) Zu Bassai bei Phigalia mit einem ausgezeichneten Tempel, der zur Zeit der Pest im peloponnesischen Kriege erbaut wurde. Paus. VIII, 41, 7 sqq. Vergl. Stackelberg der Apollotempel zu Bassai.

996) Soph. O. R. 154. Eur. Alc. 91. 220. Arist. Acharn. 1212. Plut. Q. Gr. IX, 14. p. 745 B. Creuzer z. Gemmenkunde p. 106 sqq. Ueber den Einflufs der Sonne auf Gesundheit s. Paus. VII, 23, 8.

997) Vgl. Schwalbe p. 6. not. 1.

998) Ueber diesen s. Hagen de Herculis laboribus. Regim. 1827. A. Vogel Hercules sec. Graecor. poetas et historicos descr. et illustr. Hal. 1830. 4.

999) Most de Hippol. Thesei filio. Marb. 1840. L. v. Schmidt de Hippol. Troezenio (Rhein. Mus. 1849. VII, 1. p. 52—64).

Etymologien der Alten sind der Art, dafs es nicht werth ist ihrer zu erwähnen[1000]). — Von ἀσκάλαβος Eidechse? Liegt in dem Stamm eine Beziehung auf die Sonne?

B. Genealogie. Asklepios ist Sohn des Apollon und der Arsinoe, Tochter des Leukippos[1001]); oder des Apollon und der Koronis, der Tochter des Phlegyas[1002]). Der Vater und die Grofsväter weisen auf Licht hin. Die Koronis, wird erzählt, liefs sich, von Apollon schwanger, mit dem Ischys ein; weshalb sie getödtet wurde in ihrer Wohnung zu Lakereia in Thessalien. Als sie schon auf dem Scheiterhaufen liegt und verbrannt werden soll, rettet Apollon (oder Hermes)[1003]) das Kind, den Asklepios, aus den Flammen und übergiebt ihn dem Cheiron zur Erziehung[1004]). — Nach einer andern Sage war Asklepios, bei Epidauros geboren und ausgesetzt, von einer Ziege ernährt, von einem Hunde bewacht und durch einen Hirten gefunden worden, welcher den Knaben von Blitzglanz umstrahlt sah[1005]): überall Licht und Glanz, welches in Verbindung mit seiner Abkunft von Apollon auf eine ursprüngliche Sonnengottheit zurückweist.

C. Mythologie.

1. Der natürliche Asklepios.

Als Herren der Sonne characterisieren den Asklepios

[1000]) Vergl. Intpp. z. Cornut. cp. 33. Hemsterh. z. Lucian. Tom. I. p. 442 sq. ed. Wetst.

[1001]) Apollod. III. 10, 3. Hesiod. b. Pausan. II, 26, 7. (fr. 99 Mcksch.).

[1002]) Hesiod. b. Sch. Pind. III. 14 u. 48. (fr. 142 Mcksch.) — Vgl. Heyne Obss. Apollod. p. 276 sq. Schellenberg ad Antim. p. 80.

[1003]) Paus. II. 26, 6.

[1004]) Pind. Pyth. III.

[1005]) Paus. II. 26, 4 sq.

die Beiwörter αἰγλαήρ[1006]), ἀγλαόπης[1007]). Καούσιος[1008]) hängt wohl mit καίω zusammen. Beziehung auf Fruchtbarkeit deuten an: αὐλώνιος[1009]), αὐξιθαλής[1010]), ἠπιοδότης[1011]). Hierher gehört auch die ῥάβδου ἀνάληψις, ein alljährlich auf Kos gefeiertes Fest, welches wahrscheinlich dem Feste der Eiresione analog war[1012]).

2. Der ethische Asklepios.

Noch weniger wie Apollon hat Asklepios von dem universellen Charakter der Sonne an sich behalten. Er ist

a) Schützer: ἀπαλεξίκακος[1013]). Ἀρχαγέτας[1014]), φιλόλαος[1015]), δημαίνετος[1016]). — Hauptsächlich hat jedoch Asklepios die eine auch bei Apollon hervortretende Seite ausgebildet:

b) seine Beziehung zur Gesundheit. Man kann sagen, dafs Asklepios fast nichts anderes ist als Gott der Gesundheit. Zu einem solchen ist er in der hellenischen Götterwelt wohl erst nach Homer geworden, während er früher nur in Lokalkulten, namentlich in Thessalien, verehrt wurde. Späterhin waren seine Tempel über die ganze griechische Welt verbreitet. Sie wurden besonders an reinen und gesunden Orten angelegt, in kühlen Hainen, an

---

1006) Hesych. I. p. 140.
1007) Bei den Lakonen. Hesych. I. p. 54.
1008) Bei einem Dorfe Καοῦς in Arkadien. Paus. VIII. 25, 1.
1009) Paus. IV. 36, 7. Ort in Messenien — Schlucht, Niederung.
1010) Orph. Hymn. 66, 5.
1011) Orph. Hymn. 66, 3.
1012) Vgl. Hermann G. A. §. 67, 19.
1013) Orph. Hymn. 66, 5.
1014) Bei den Phokaiern, die ihm Alles, mit Ausnahme von Ziegen, opfern. Paus. X, 32, 12.
1015) In Lakonika. Paus. III. 22, 9.
1016) In Elis. Paus. VI. 21, 4.

kühlenden oder heilkräftigen Quellen u. s. w.[1017]) Die Priester solcher Heiligthümer waren zugleich Aerzte, und man kann die Asklepiostempel als eine Art Krankenhäuser betrachten, die theils durch ihre gesunde Luft und Lage heilten (weshalb sich Kranke in die Ἀσκληπιεῖα tragen liefsen)[1018]), theils durch besondere Kuren, welche in ihnen vorgenommen wurden. Natürlich alles mit religiösem Anstrich. Daher auch die Incubation (ἐγκοίμησις)[1019]).

Die Beiwörter, welche den Asklepios als Herren der Gesundheit bezeichnen, sind: ἰατρός[1020]), παιών[1021]), κοτυλεύς[1022]), ἀγνίτας[1023]) (von ἄγνος, Keuschlamm; wohl der Reinigende). In Titane, welches von dem Bruder des Helios erbaut sein sollte, errichtete — wie Paus. II. 11, 5 sqq. erzählt — Alexanor, der Enkel des Asklepios, diesem ein Asklepieion, welches theils von Andern, theils von Hülfesuchenden umwohnt wird. Innerhalb der Umzäunung ist ein alter Cypressenhain. Die Bildsäule, man konnte nicht erkennen ob von Metall oder Holz, zeigte nur Gesicht, Arme und Füfse; sie war mit einem weifsen wollenen Unterkleide und Oberkleide angethan. Fast ebenso war das Ansehen der Hygieia. Dem Alexanor aber opfern sie gleich einem

---

1017) Hermann G. A. §. 14, 4.

1018) Diog. Laert. IV, 24. Hundertmark de incrementis artis medicae per expositionem aegrotorum in vias publicas et templa. Lips. 1749. 4.

1019) F. A. Wolf Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Alterthum in seinen Miscellaneis. Halae. 1802. 8. p. 382 sqq. E. P. A. Gauthier Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'antiquité. Paris et Lyon. 1844. 8.

1020) Paus. II. 26, 9.

1021) Eurip. Androm. 900.

1022) Bei Therapne, von Herakles, dem er die Wunde an der Hüftpfanne geheilt. Paus. III. 19, 7.

1023) Zu Sparta. Paus. III. 14, 7.

Heroen nach Sonnenuntergang, dem Euamerion aber wie einem Gotte. Diesen Euamerion, wenn ich recht vermuthe, nennen die Pergamener Telesphoros, die Epidaurier Akesios. Ἀκέσιος = Heiler; Τελεσφόρος = zur Reife, Vollendung bringend; Εὐαμερίων = der einen guten Tag giebt? Ἀλεξάνωρ = den Menschen helfend. Diesen asklepiadischen Dämon finden wir verhüllt und ganz klein dargestellt[1024]), und werden dadurch an den Ἀσκλ. παῖς zu Megalopolis[1025]) erinnert.

Die vier Hauptstätten des Asklepiosdienstes sind 1) Trikka in Thessalien[1026]). Von dort kam er aller Wahrscheinlichkeit nach 2) nach Epidauros, welches gerade durch seine Verehrung des Asklepios berühmt war[1027]). — 3) Von Epidauros hatte Kos seine Bevölkerung empfangen und mit ihr seinen Asklepiosdienst. Asklepiaden, von denen Hippokrates abstammte[1028]). — 4) Pergamos[1029]). Man hat auf diesen Asklepiosdienst die Stelle Offenb. Joh. II, 12 sq. bezogen[1030]). — Von hier war Galenos gebürtig.

Nach Rom wurde der Kult des Asklepios von Epidauros aus gebracht im Jahre 293, in Folge einer Pest und auf Rath der sibyllinischen Bücher[1031]).

Geopfert wurden dem Asklepios Hähne[1032]), was an Apollon und Helios erinnert. — Weshalb ihm der Hund

---

1024) s. Millin No. 103, 104.

1025) Paus. VIII, 32, 5.

1026) Strabo IX. 437. XIV, 647.

1027) Paus. II. 26 sq. Hier ein pentaeterisches sommerliches Fest (Ἀσκληπίεια) mit Wettkämpfen. Hermann G. A. §. 52, 13. Vgl. über den heutigen Zustand des Tempels Cit. b. Hermann G. A. §. 41, 15.

1028) Hermann G. A. §. 67, 19.

1029) Paus. III. 26, 10. Herodian. IV. 8, 3. C. I. no. 3538.

1030) Vgl. Diss. von Rossalli u. Hasaeus.

1031) Liv. X, 47. Valer. Max. I. 8, 2.

1032) Plat. Phaed. s. f. — Zu Athen dem Asklepios geopfert am 8. Elaphebolion = 22. März 426 = 24. März 429.

zugesellt wird, ist schwieriger zu sagen. Als Symbol des Todes, etwa im Sinne der Mythe, wonach Zeus mit seinem Blitzstrahl den Asklepios tödtete, weil er durch seine Kunst Niemand sterben liefs und selbst Todte erweckte [1033])? Wahrscheinlicher indefs ist auch hier der Hund als Symbol der Sonnenhitze zu fassen.

Das gewöhnlichste Attribut des Asklepios ist die Schlange. Diese ist 1) Symbol des Blitzes; 2) der zeugerischen, segenspendenden Erdkraft; 3) des sich verjüngenden Lebens. Alles Dreies hängt genau zusammen; aber nach der letzten Rücksicht scheint die Schlange dem Asklepios zugetheilt zu sein.

Abzweigungen des Asklepios sind seine Söhne *Μαχάων* und *Ποδαλείριος*. Vergl. Panofka Ueber die Heilgötter der Griechen [1034]). Berlin 1845. 4.

Drittes Kapitel.

Die Mondgötter.

(Ueber die Eindrücke und Vorstellungen, welche der Mond erzeugt, und über das verschiedenartig gedachte Verhältnifs desselben zur Sonne s. oben p. 61 sq.)

1. Σελήνη.

A. Der Name von *σέλας*, „die Glänzende."

B. Genealogie. Selene ist Tochter des Hyperion

[1033]) Apollod. III. 10, 3 sq. ibq. Heyne.

[1034]) Schriften über diese, über mythische Physik, mythische Pflanzen und Thiere verzeichnet L. Choulant Bibl. medico-historica. Lips. 1842. 8. mit den Nachträgen von Rosenbaum.

(Sonne) und der Theia (Mond), Schwester des Helios[1035]; des Hyperion und der Euryphaessa[1036] (Mond); des Hyperion und der Aithra[1037]; des Helios[1038]. Auch Kind des Zeus und der Leto[1039] oder des Wassergottes Pallas[1040] wird sie genannt.

C. Mythologie. Noch mehr als unter den Sonnengöttern Helios ist Selene mit ihrem Naturobjekt identisch geblieben. Das Auge der Nacht nennt sie Aeschylos[1041]; Pausanias sah in Elis ihr Standbild gehörnt[1042]. Sehr schön beschreibt sie der Hom. Hymnus (XXXII); langgeflügelt, weifsarmig, schöngelockt erleuchtet sie die dunkle Luft mit ihrem goldenen Kranz. Im Okeanos badet sie den schönen Körper, schirrt die starknackigen, glänzenden Pferde[1043] an den Wagen und, angethan mit weitleuchtenden Kleidern, treibt sie eilig das schönmähnige Gespann[1044] vorwärts, Abends, in der Mitte des Monats, wann der grofse Kreis[1045] voll ist und die glänzendsten Strahlen von der wachsenden himmelher kommen. — Ihr mildes, wohlthuendes Licht läfst sie als die gütige (*πρόφρων*)[1046] erscheinen. Mit Zeus[1047], dem Himmelsgotte, zeugt Selene die Pandeia[1048]; der Thau

---

1035) Hesiod. Th. 371.

1036) Hom. hymn. 31, 6.

1037) Hygin. p. 10. Stav.

1038) Sch. Eurip. Phoen. 175.

1039) ibd.

1044) Hom. hymn. in Merc. 99 sq.

1041) *πρέσβιστον ἄστρων, νυκτὸς ἀφθαλμός* Aesch. S. c. Th. 390.

1042) *δίκερως*. Paus. VI. 24, 6.

1043) Pferde oder Maulesel. Paus. V. 11, 8.

1044) Vgl. Eurip. Phoen. 179.

1045) *χρυσεόκυκλον φέγγος* Eurip. Phoen. 176. *κύκλωψ σελήνη*. Parmenid. fr. 130.

1046) Hom. hymn. XXXII, 18.

1047) Pan und Selene. Creuzer Symb. IV, 255.

1048) Hom. hymn. 32, 15.

ist ihr Kind[1049]), und die Nemea wie auch der Nemeische Löwe sollen von ihr herrühren[1050]). Bekannt ist ihr Verhältniſs zu Endymion, dem Könige von Elis (!). Ἐνδυμίων, von ἐνδύω, der untertauchende, bezeichnet die untergehende Sonne; sehnsüchtig wandelt ihm in stiller Nacht Selene nach, um ihn, wenn er zur Ruhe gegangen, zu küssen. Sie zeugt mit ihm funfzig Töchter, die deutlich genug auf die funfzig Monate der Olympiade hinweisen[1051]).

Ganz identisch ist mit der Selene die *Μήνη*, welche beide Namen einer für den andern gesetzt werden. — Einen Mondgott (ὁ *Μήν*, deus Lunus) erwähnen erst sehr junge Nachrichten, und ist derselbe entweder von den Römern aufgenommen, oder, wie ich lieber glaube, aus dem Sabäismus. In beiden Fällen haben wir uns hier um so weniger mit ihm zu befassen.

2. Ἄρτεμις.

Lil. Gyraldus p. 356—382. Creuzer II, 3. Schwenck Andeutungen p. 218—229. K. O. Müller Dor. I, 371—397.

A. Name. Plato[1052]): *διὰ τὸ ἀρτεμὲς καὶ τὸν κόσμον.* Strabo[1053]): *ἀπὸ τοῦ ἀρτεμέας ποιεῖν.* Macrobius[1054]) = „*ἀερότεμις*, hoc est aërem secans." — Weil Clem. Alexdr.[1055]) sagt, der Name der Artemis sei phrygisch, so hat Jablonski[1056]) ihn auch so erklären wollen.

1049) Alkman. fr. 32. Bgk.

1050) O. Müller Dor. I, 445. Vergl. Meinecke An. Alexdr. p. 84 sqq.

1051) Böckh Expl. Pind. p. 138. O. Müller Dor. I, 438.

1052) Cratyl. p. 406.

1053) XIV, 635.

1054) Sat. VII, 16. p. 696. Zeun.

1055) Strom. I. p. 384 Pott.

1056) de ling. Lycaon. p. 60.

Andere haben den Namen aus dem Hebräischen abgeleitet (Kanne „volles Licht." Sickler „Feindin der Unreinheit, des Dunkels, der Unkeuschheit." Schelling „Zauberin."), aus dem Aegyptischen (Hug). Schwenck Jungfrau (μάρτις), ebenso Buttmann (ἀρτεμής, jungfräulich). Welcker[1057]) = ἀρι-θέμις. O. Müller „die Gesunde, Heile und darnach die Heil und Kraft verbreitende." — Pott[1058]) ἡ ἀέρα τέμνουσα „Luftdurchwandlerin."

B. Genealogie. Die Eltern der Artemis sind Zeus und Leto. Cicero[1059]) giebt noch zwei andere Genealogien: Zeus und Persephone, Upis und Glauke. Ganz singulär hatte Aeschylus die Artemis eine Tochter der Demeter genannt[1060]). Darum ist auch wohl die zweite Genealogie sehr jung. Die dritte kann alt sein (Upis = $\sqrt{}$οπω; Glauke = γλαυκός). Aber die allgemeine Genealogie ist die erste, die wie der Name auf den Mond führt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Artemis.

Sie ist

a) Herrin des Mondes. So faſst sie schon Aeschylus[1061]): ἃς (Erinnyen) οὔτε πέμφιξ ἡλίου προσδέρκεται οὔτ' ἀστερωπὸν ὄμμα Λητώας κόρης. Auch bezieht sich wohl hierauf der Lichterkuchen (ἀμφιφῶν), der ihr dargebracht wurde[1062]). Auf den Mond gehen auch die vielen

---

1057) Bei Schwenck p. 263 sqq.

1058) Etym. Forsch. I, 101.

1059) N. D. III, 23.

1060) Herod. II, 156. Paus. VIII, 31, 3. Doch auch λητογένεια S. c. Th. 148. Im Verhältniſs zu Apollon heiſst Artemis ὁμόσπορος Soph. Trach. 212.

1061) fr. 209. Ahr.

1062) Philemon. fr. 63. p. 833. Mein.

Beinamen, welche die Lichtnatur der Artemis bezeichnen: λυκεία[1063]), λυκοᾶτις[1064]), ἀμαρυνθία[1065]) — ῥυσία[1066]), von ἀμαρύσσω, leuchten, φωσφόρος[1067]), σελασφόρος[1068]), σελασία[1069]), πυρωνία[1070]), ἀμφίπυρος[1071]), αἰθοπία[1072]). Auf Delos hiefs Artemis Ὦπις, Οὖπις[1073]) (vgl. oben den Vater der Artemis); sie ist nicht verschieden von der Opis oder Upis, der Hyperboreerin, deren oben gedacht wurde[1074]). So hiefs Artemis auch zu Troizene[1075]), in Lakedaimon[1076]) u. a. O. Ihr zu Ehren sang man Upingen. — Der Name der andern Hyperboreerin, Ἄργη, die glänzende (nicht „schnelle," wie O. Müller übersetzt), Ἑκαέργη, die gewaltig glänzende, ist zugleich Name der Artemis[1077]) und bezeichnet sie ebenfalls als Mondgöttin. Ob dieselbe Beziehung die Beiwörter κναγία[1078]) (= κνηκή, die falbe?),

---

1063) In Troezen. Paus. II. 31, 4. O. Müller Dor. I, 374. 229.

1064) Paus. VIII. 36, 7.

1065) Bei Eretria. Spanh. z. Callim. p. 305.

1066) Paus. I. 31, 4.

1067) Eurip. J. T. 21. Paus. IV. 31, 10. O. Müller Dor. I. 384, 3. Vgl. Soph. O. R. 206 sq. Hesych. Cicero N. D. II, 27. Aristoph. Ran. 1358 sqq. Vgl. ἀμφίπυρος.

1068) Paus. I. 31, 4.

1069) Hesych.

1070) Paus. VIII. 15, 9.

1071) Soph. Tr. 214.

1072) Sappho. fr. 118, 3. Bgk. Steph. Byz. p. 22, 22. Hesych. I. p. 152 Αἰθιόπαιδα. Anth. Pal. VII, 705. O. Müller Dor. I, 384 sq. 389, 5. Ἀρτ. αἰθοπία schon von Callimach. fr. 417 Bentl. (aus Steph. Byz.) auf den Mond gedeutet.

1073) Callim. Dian. 204. ibq. Spanh. und zu in Del. 292.

1074) Herod. IV, 35. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8 ibq. Sylb u. Kuhn.

1075) Sch. Apollon. I, 972.

1076) Palaiphat. 32.

1077) Arge = Artemis O. Müller Dor. I, 373. = Hyperboreerin Herod. IV, 35. Hekaerge = Artemis O. Müller a. a. O. u. 374, not. 5. 226. Antonin. Lib. I. (p. 202, 15 West.) = Hyperboreerin Callim. in Del. 291 ibq. Sch. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8. Etym. M.

1078) Paus. III. 18, 4.

κνακαλησία[1079]) und *κνακεᾶτις*[1080]) haben? *Ἐλλοφόνος*[1081]) gewöhnlich als Hirschtödterin gefafst, ist vielmehr die Lichttödterin in Bezug auf das Tageslicht. Aehnliche Beziehung drückt das Beiwort *σκιᾶτις*[1082]) aus. *Ἀπαγχομένη*[1083]) (die erhängte)? — Das Wandeln des Mondes gab der Artemis den Beinamen *ἄγγελος*[1084]). Wird eine Gottheit auf Bergeshöhen verehrt, wie *Ἀρτ. ἀκρία*[1085]), *κορυφαία*[1086]) und *ὀρεῖτις*[1087]), so darf man annehmen, dafs sie Himmelsgöttin sei. Dies mit dem Voraufgegangenen verbunden, rechtfertigt die Beziehung der eben genannten Beinamen auf Artemis als Mondgöttin. An jene Beinamen schliefst sich *οὐρεσιφοῖτις*[1088]). *Προσηῴα* auf Artemision im Euboia. *Τηλέμαχος*[1089]), *τρικλαρία*[1090]), *χρυσήνιος*[1091]), die mit goldenen Zügeln fährt, und *χρυσηλάκατος*[1092]), die mit goldner Spindel, bezeichnen deutlich den Mond. —

1079) Paus. VIII. 23, 3.

1080) Paus. VIII, 53, 11.

1081) Callim. Dian. 190. ibq. Spanh. Etym. m. p. 331, 54.

1082) Paus. VIII. 35, 5.

1083) Paus. VIII. 23, 6. 7. Callim. fr. 3. s. J. Gronov. Defens. Diss. de nece Judae p. 62.

1084) In Syracus Sch. Theocrit. II, 12. Hesych. I. p. 39 Alb.

1085) Hesych. I, 202. Daher braucht Soph. Iphig. fr. 34 Müller (Hesych.) von ihr das Wort *ἀκρουχεῖ*. Hesych. erklärt es von einem Berge bei Argos, wo Artemis ein Heiligthum hatte.

1086) Auf der Spitze des Berges Koryphon bei Epidauros. Paus. II. 28, 2. O. Müller Dor. I. 378, 4. Steph. Byz. *Κορυφαῖον*.

1087) Polyb. XXXII. 25, 11. Müller Dor. I, 396. not. 9.

1088) Cornut. cp. 34. Vgl. ζ, 103.

1089) Lucian. Lexiph. Tom. II. p. 335.

1090) Paus. VII. 19, 1—22, 11. Zu Patrai in Achaja, mit einem jährlichen Fest und einer *παννυχίς*. Das Priesterthum verwaltete eine Jungfrau, bis sie sich verheirathete. Komaitho und Melanippos. Vgl. Hermann G. A. §. 51, 34.

1091) Z, 205. Müller Dor. I. 383, 5.

1092) Y, 70.

b) Der Einflufs des Mondes auf die Witterung, sein Erscheinen in thauiger Nacht, sein Emporsteigen aus dem Meere und seine Wichtigkeit für die Schiffer machte Artemis zur Herrin des Wassers. Daher *λιμναία*[1093]), die in Sparta auch *ἰσσωρία* genannt wurde[1094]), *λιμνᾶτις*[1095]), *ἑλεία*[1096]), *ἐλουσία*[1097]) ?, *ποταμία*[1098]), *ἀγγίτας*[1099]), *Ἀλφειαία*[1100]), *Μουνυχία*[1101]), *Χησιάς*, *Ἰμβρασίη*, von einem Vorgebirge und Flufs auf Samos[1102]), *ἀκταία*[1103]), Ufer-Artemis (kann aber auch auf die Lichtnatur gehen), *αἰγίαινα*[1104]) ?, *δελφινία*[1105]), *εὐρυνόμη*[1106]) (halb Weib, halb Fisch), *σαρωνία*[1107]), *θερμαία*[1108]).

1093) Paus. II. 7, 6.

1094) Paus. III. 14, 2. Vergl. — 25, 4. Callim. in Dian. 172. Plut. Ages. 32. Polyaen. II. 1, 14. O. Müller Dor. I, 378, not. 1.

1095) Paus. III. 23, 10. IV, 4, 2. — 31, 3. VII. 20, 7. VIII, 53, 11. O. Müller Dor. I. 378 sq. Vgl. Revue archéol. 1845. no. X.

1096) In Messenien Hesych. I, 1168. Wenn man nicht lieber *ἑλεία* lesen und dies mit *ἡλεία* (Strab. VIII, 350) auf die Herrin des Mondes beziehen will.

1097) In Ephesos. Hesych. I, 1184.

1098) O. Müller Dor. I, 379. 380, 3.

1099) Hesych. I, 39: *Ἀγγίτας· ὄνομα ποταμοῦ. καὶ ἔστι παρὰ τὸ Παγγαῖον. ὁμοίως καὶ ἡ Ἄρτεμις.*

1100) Paus. VI. 22, 8 sqq. Damit identisch hielten die Elier ihre *ἐλαφιαία*. Vgl. O. Müller Dor. I, 379 sqq.

1101) Paus. I. 1, 4. Müller Dor. I. 384, not. 3. Pollux VI, 75. — Zu Pygela, einer Stadt mit einem Hafen unweit Ephesos: Strabo XIV, 639. Auf dem Vordertheile eines Schiffs: Münze von Magnesia in Thessalien, Denkmäler u. Forsch. 1849. no. 9, p. 91.

1102) Callim. Dian. 228. ibq. Spanh.

1103) Plut. Arat. 32.

1104) In Sparta. Paus. III. 14, 2.

1105) Pollux VIII, 119.

1106) Zu Phigalia in Arkadien. Paus. VIII. 41, 4 sq. O. Müller Dor. I, 380.

1107) Paus. II. 32, 10. Hesych. Sch. Eurip. Hipp. 1200. Spanh. zu Callim. Del. 42, p. 414 sq.

1108) *ἡ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει.* Ael. Aristid. Tom. I. p. 321, 2. Jebb. Auf Lesbischen Inschriften hiefs sie *Θερμία*, meist mit dem

c) Herrin der Fruchtbarkeit und des Gedeihens. Diejenigen, welche für Apollon und folglich auch für seine Schwester Artemis einen rein ethischen Ursprung annehmen, müssen offenbar ins Gedränge kommen durch den Umstand, dafs Artemis in den ältesten Kulten nach einer keineswegs ethischen Auffassung verehrt wird. Man könnte sagen, diese pelasgische Göttin habe ursprünglich nichts mit der dorisch-hellenischen gemein. Indefs gehören doch beide verwandten Volksstämmen an und führen ganz denselben Namen. Jene pelasgische Göttin ist aber nicht als eine Nymphengottheit zu fassen, auf welche man sie deswegen hat zurückführen wollen, weil namentlich in Arkadien, wo sie seit den ältesten Zeiten verehrt wurde, ihre Tempel und Altäre an Flüssen und Quellen, Seen, in Niederungen u. s. w. standen, sondern als eine zeugerische Naturgottheit, eine „aus dem Feuchten produzierende und Leben schaffende"[1109]). Um gleich auf den letzten Grund zu gehen, es ist die Mondgöttin, aufgefafst nach ihrem vorwiegenden Einflufs auf das geschlechtliche Leben der Menschen und das Zeugen der Thierwelt und der Erde.

Einen solchen Charakter hatte die aus den ältesten Zeiten stammende Aetolische (*Αἰτωλή*)[1110]) Artemis. Hier war sie *λαφρία*[1111]), welche auch O. Müller für eine Getraidegöttin erklärt. Ganz dasselbe Wesen hatte die vordorische Artemis in Sparta. Hier war im Limnaion ein *ἱερόν* der Artemis

---

Beisatz *εὐάκοος* (Gruter MLXVI, 19. 15). Ihr Fest wurde an bestimmten Tagen gefeiert (*πανήγυρις Θερμιακά*), wozu ein *πανηγυριάρχας* (Pocock. Inscr. antq. P. 1. cp. 4. 5. 6. p. 47. Corsin b. Paciaud. Monum. Pelop. Vol. I. p. 86). Vgl. Plehn p. 117.

1109) O. Müller Dor. I, 380.

1110) Paus. X, 38, 12. O. Müller Dor. I. 381, 5. Strab. V. p. 215.

1111) Paus. IV. 31, 7. VII. 18, 8. O. Müller l. l. u. Aegin. p. 167. Brandstäter Gesch. des Aetol. Landes. p. 7 sq. p. 42 sq.

ὀρθία [1112]), deren hölzernes Bild Orest und Iphigeneia einst aus Taurica dorthin gebracht haben sollen. Als Astrabakos und Alopekos (Esel und Fuchs) das Bild in einem Strauch gefunden hatten, wurden sie alsbald wahnsinnig. Und als die Limnaten und Bewohner anderer lakonischer Orte der Artemis opferten, entstand Streit und Mord und nachher eine Krankheit, welche die übrigen hinraffte. Zur Sühne wurden Menschenopfer eingesetzt, an deren Stelle seit Lykurg Knabengeifselung trat [1113]). Sie hiefs auch λυγοδέσμα, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὑρέθη; mit diesem Lygos war auch das ganze Bild verhüllt [1114]). Ὀρθία = erecta, steif, stramm; vergl. Διόνυσος ὀρθὸς und Hermes im Parthenon. Auch O. Müller erkennt in dieser Artemis eine Göttin der Fruchtbarkeit. Mit der ὀρθία identisch ist Ἀρτ. ὀρθωσία [1115]). Derselben Natur war Ἀρτ. φακελῖτις [1116]), die in Reisbündeln eingehüllte. — Die Ἰφιγένεια ist wohl nicht verschieden von der Göttin selbst, wie sie denn sehr häufig nicht blos mit Artemis verbunden vorkommt, sondern auch identificiert wird [1117]). Ihr ganzer Mythos zeigt auf den blutigen Charakter des Kultus, dem sie angehört. —

Der Artemis zu Brauron (Βραυρωνία) [1118]) waren die jungen Mädchen zwischen fünf und zehn Jahren geweiht, welche während dieser Zeit Bärinnen hiefsen (ἄρκτοι). Sie

---

1112) Paus. II. 24, 5. III. 16, 7—11. — 17, 1. VIII, 23, 1. O. Müller Dor. I, 385 sqq. Plut. Thes. 31, 3. Lycurg. 18.

1113) Valcken. Adon. p. 277. L. B. 1773. Spanheim Callim. Dian. 174.

1114) Paus. III, 16, 7—11. Müller Dor. I, 386.

1115) Herod. IV, 87. O. Müller Dor. I, 387, 4.

1116) Vgl. Schneidewin Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos. Gotting. 1832. 8.

1117) O. Müller Dor. I, 387.

1118) Paus. I. 23, 7. — 33, 1. Suchier de Diana Brauronia. Marb. 1847. 8.

durften sich nicht eher verheirathen, als bis sie der Göttin gedient hatten (εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ), und wahrscheinlich beim Abzuge der bisherigen und beim Eintreten neuer Mädchen wurde alle vier Jahre der Göttin ein grofses Fest gefeiert, zugleich mit dem des Dionysos, bei welchem die kleinen Mädchen saffranfarbene Kleider trugen. Man wollte die Göttin versöhnen, weil sie einst verderbliche Hungersnoth über die Athener verhängt hatte wegen eines getödteten zahmen Bären oder eine Seuche[1119]). Da diese Artemis Brauronia auch Αἰθοπία hiefs (s. oben), so haben wir in ihr die Göttin des Mondes, welche Hungersnoth und Seuche, folglich auch von beiden das Gegentheil giebt, eine Göttin der Fruchtbarkeit[1120]), als welche uns schon die mit ihr identische Ὀρθία zu Sparta erschien, und gewifs deshalb mufsten die jungen Mädchen vor ihrer Verheirathung dieser Artemis dienen, um in der Ehe gesegnet zu sein. — Was soll aber das Symbol des Bären?

Dasselbe erinnert an die bekannte Arkadische Mythe von der Kallisto, Tochter des Lykaon in Arkadien, Gefährtin der Artemis. Sie gebar von Zeus den Arkas, den Stammvater der Arkader und wird von der Göttin in eine Bärin verwandelt, und kommt als solche unter die Sterne[1121]). Mit Recht bemerkt O. Müller[1122]), es könne unmöglich ein Spiel des Zufalls sein, dafs die Göttin, der in Brauron Bärinnen dienen, eine Freundin und Begleiterin hat, welche in eine Bärin verwandelt wird. Kallisto steht zu der Artemis in demselben Verhältnifs wie Iphigenia. Grade wie diese

---

1119) Sch. Aristoph. Lysistr. 645. Suid. Ἄρκτος. Hermann G. A. §. 62, 12.

1120) Deshalb Ἀρτέμιδι Βραυρωνίᾳ θύεται αἴξ. Hesych. I. p. 761.

1121) Hesiod. fr. 182. Mcksch. Apollod. III. 8, 2. Pausan. I. 25, 1. VIII. 3, 6.

1122) Prolegg. p. 73 sqq.

Gräber bei den Heiligthümern der Artemis hatte, so war ein Grab der Kallisto bei Trikolonoi (nördlich von Megalopolis). Es war ein grofser Hügel, auf dem sich ein ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Καλλίστης befand [1123]). Zu Athen gab es eine Ἀρτ. Καλλίστη [1124]). Was neulich von Jakob [1125]) gegen O. Müller eingewandt ist, verdient keine Beachtung, und beruht auf Unkenntnifs mythologischer Verhältnisse. Wenn so aus dem Beinamen einer Gottheit sich eine neue gebildet, so gewinnt sie Selbständigkeit für sich und kann freilich nicht ohne Weiteres statt jener gesetzt werden. Eine solche Identität hat O. Müller auch gar nicht behauptet, sondern nur, dafs der Mythos von der Kallisto Spuren enthält, welche auf Artemis führen und zu dem Schlusse berechtigen, dafs „Καλλιστώ nichts anderes ist, als die Göttin und ihr heiliges Thier in einen Begriff zusammengefafst." Um auf die Bärin zurückzukommen, so sagt O. Müller, dafs der Artemis, weil der alte Arkader sie als eine Göttin gedacht habe, welche die Jungen des Wildes, wie das Menschenkind, tränkt und erzieht und gedeihen läfst, der Bär heilig gewesen sei als eins der kräftigsten — also von der Göttin besonders berücksichtigten — Geschöpfe der Natur. — Diesen Grund könnte man gelten lassen, wenn nicht der uralte Mythos von Kallisto auf astronomische Verhältnisse hinwiese, was unberücksichtigt gelassen zu haben schon Creuzer [1126]) an O. Müller tadelt, obgleich er selbst eine sehr wunderliche Ansicht hat. Der grofse Bär, den man seit den ältesten Zeiten (Homer) als solchen am Himmel kannte, konnte sehr wohl dem poetischen

---

[1123]) Paus. VIII. 35, 8.
[1124]) Paus. I. 29, 2 (der sich auf Sappho beruft).
[1125]) Ueber die Behandlung der gr. Myth. Berlin. 1848. p. 55—63.
[1126]) Symb. IV, 710 sqq.

Beschauer des Himmels als Begleiter und Diener des Mondes erscheinen. — So erst, glaube ich, ist der Bär der Artemis heilig, Kallisto in eine Bärin verwandelt worden, und hieſsen die jungen Mädchen in Brauron Bärinnen. — Was soll aber die Herkunft der Artemis ὀρθία aus Taurien[1127]) bedeuten? Wenn man bedenkt, daſs Artemis als ταυροπόλος[1128]) verehrt wurde und bei Sophokles[1129]) der Wahnsinn des Aias von ihr hergeleitet wird; daſs auch nach Brauron in Attika Iphigenie das Bild dieser Artemis gebracht haben soll[1130]), desgleichen nach Lemnos: so dünkt mich hat es wenig gegen sich anzunehmen, daſs dies Taurien ursprünglich nur, wie das Hyperboreerland, im Mythos existierte und erst später auf wirkliche Lokale übertragen wurde (vgl. Lykien). Je mehr die Menschenopfer in den griechischen Kulten sich verloren und einem gesitteteren Dienste wichen, um so mehr muſste man geneigt werden, jene wüsteren Kulte als aus der Fremde stammend zu betrachten; und nachdem man sich an der Südküste des schwarzen Meeres angesiedelt und dort eine Göttin kennen gelernt hatte, die der Artemis sehr ähnlich war und mit Menschenopfern verehrt wurde, glaubte man, daſs dies das Taurien sei, in welches Artemis die Iphigenie entrückt, wo der wahnsinnige Orest seine Schwester wiedergefunden und von wo er sie und das Bild der Göttin nach Hellas gebracht hätte.

Das Gemeinschaftliche in den Mythen dieser Ἀρτ. ταυροπόλος ist Wahnsinn und Menschenopfer. Man sieht

---

1127) Vgl. Meyen De Diana Taurica et Anaitide. Berol. 1835. 8.
1128) O. Müller Dor. I, 391. Philol. I, 2. p. 350.
1129) Aj. 172.
1130) Vgl. Suchier a. a. O. und über die Menschenopfer der Brauronischen Artemis de vict. hum. ap. Gr. P. I. cp. 2.

auf den ersten Blick nicht recht, wie dies beides Bezug auf eine Göttin der Fruchtbarkeit haben könne, als welche wir die Ἀρτ. ὀρθία gedeutet haben. Ueber das Menschenopfer kommt man wohl leichter hinweg, wenn man sich erinnert, dafs dasselbe nicht blos in den ältesten Zeiten allgemein verbreitet war, sondern namentlich auch in den Kulten vorkam, die eben Bezug auf Fruchtbarkeit haben, z. B. bei Kronos, Zeus, Apollon (Thargelien) u. A. Grade da, wo die Gottheit sich dem Menschen am freigiebigsten zeigt, rührt sie ihn am meisten und erweckt in ihm ein Gefühl der Dankbarkeit, welchem er nur glaubt genugthun zu können, indem er sich selbst der Gottheit als Göttergabe opfert. Schwieriger erklärt sich der Wahnsinn. Ich weifs ihn auch nur so weit zu erklären, als ich nachweise, dafs er auch anderweitig in Kulten vorkommt, die sich auf Fruchtbarkeit beziehen. So werden die Töchter des Kekrops wahnsinnig, als sie die Kiste öffnen, in welcher Erichthonios verborgen ist, s. unten Athene; Dionysos; Hera macht die in eine Kuh verwandelte Jo rasend. Deshalb ist jedoch Artemis nicht als Erdgöttin zu fassen. Sie ist die Gedeihen, Fruchtbarkeit, Wohlsein schaffende Mondgöttin, die als solche eben auch von allem das Gegentheil schicken und verhängen kann. Mondsüchtige hiefsen *σεληνόβλητοι* und *ἀρτεμιδόβλητοι*[1131]). —

Auch Ἀρτ. *καρυᾶτις* zu Karyai in Lakonien, an deren jährlichem Feste Jungfrauen Reigentänze hielten, hat Beziehung auf Fruchtbarkeit im Menschenleben[1132]). —

Als den Thieren Gedeihen gebend bezeichnen die Göttin

[1131]) Macrob. Sat. I, 17. p. 296. Zeun.

[1132]) Paus. III, 10, 7. Barth zu Stat. Theb. IV, 225. Tom. II. p. 978. O. Müller Dor. I, 377. not. 11. Von jenen Tänzen der Name der Karyatiden genannten stützenden Bildsäulen. S. Müller a. a. O.

die Beinamen: ἐλαφία [1133]), ἐλαφιαία [1134]), ἱππική [1135]), ἱπποσόα [1136]), εὑρίππα [1137]).

2. Die ethische Artemis.

a) Keusch: ἁγνή [1138]), παρθένος αἰδοίη [1139]), αἰὲν ἀδμήτας [1140]). Daher bestraft sie die Unkeuschen (Kallisto, s. oben; Actaion, der die Artemis nackend im Bade sah und ihr Gewalt anthun wollte, ward, in einen Hirsch verwandelt, von seinen Hunden zerrissen) [1141]). Schön: καλλίστη [1142]), ἀρίστη [1143]). Homer [1144]) schildert sie als eine schöne, blühende, kräftige Jungfrau, schlank und schön gewachsen. Milde: εὐάκοος [1145]). Mächtig: μεγάλη [1146]), ἑκάτα [1147]). Wie der Mond aufser seinem Glanze so viel Sinniges, Nachdenkliches hat, so ist Artemis klug: ἀριστοβούλη [1148]); von prophetischem Charakter finden sich jedoch nur geringe Spuren [1149]), die vielleicht in einer Uebertragung von Apollon auf Artemis ihren Ursprung haben.

1133) Strabo VIII, p. 528.
1134) In Elis. Paus. VI. 22, 10 sq. O. Müller I, 382, 3.
1135) Schol. Pind. Nem. I, 1.
1136) Pind. Ol. III, 26. O. Müller Dor. I, 383, 5.
1137) Paus. VIII. 14, 5. Bei Pheneos in Arkadien, weil Odysseus dort seine Pferde wiederfand. O. Müller I, 380, 3. 383, 5.
1138) Aesch. Agam. 135.
1139) σ, 202. Vgl. Hom. h. 27, 2.
1140) Soph. Electr. 1239.
1141) Stat. Theb. II, 198.
1142) Paus. I, 29, 2. VIII, 35, 8. O. Müller Dor. I, 376, 391.
1143) Paus. l. l.
1144) ζ, 102 sqq.
1145) C. J. 2566. Vgl. θερμαία p. 291 f.
1146) Callim. Pall. 110.
1147) Aesch. Suppl. 676.
1148) Zu Athen, mit einem Tempel, den Themistocles ihr gebaut hatte. Plut. Themist. 22.
1149) Vgl. O. Müller Dor. I, 375.

b) Schützerin: ἐπίσκοπος[1150]), προθυραία[1151]), προπυλαία[1152]), προστατηρία[1153]), στροφαία[1154]), ἡγεμόνη[1155]), ἐνοδία[1156]), εὐπορία[1157]), ἀστρατεία[1158]), ἀγοραία[1159]) γαιάοχος[1160]), κληδοῦχος[1161]), πατρῴα[1162]), ἐλευθέρα[1163]). — Jägerin. Diese Vorstellung beruht auf denselben natürlichen Anlässen wie die, welche dem Apollon Pfeil und Bogen gaben. Auch Artemis ist damit ausgerüstet und in weiterer Ausbildung dieser Vorstellung zu einer Jungfrau geworden, welche auf waldigen Höhen streifend der Jagd pflegt. Ἀγροτέρα[1164]), ἄγρα[1165]), ἀγραία[1166]), ἰοχέαιρα[1167])

[1150]) In Elis, wo ihr Tempel bezeichnend Aristarcheion genannt wurde. Plut. Q. Gr. 47.

[1151]) Spanh. Callim. Dian. 38. O. Müller Dor. I, 374, 10.

[1152]) Pausan. I, 38, 6. Spanh. Callim. l. l. O. Müller l. l.

[1153]) Aesch. S. c. Th. 449.

[1154]) Athen. VI b. p. 259.

[1155]) Mit Fackeln Paus. VIII, 36, 10. Antonin. Lib. 4. Hesych. s. v.

[1156]) Hesych. Vielleicht auch nach Verschmelzung der Art. u. Hekate von dieser auf jene übertragen, und dann in anderem Sinne zu nehmen.

[1157]) In Rhodos. Hesych. I, 1251. Spanh. z. Callim. p. 155.

[1158]) In Laconica. Paus. III, 25, 3. Von dem Stillstand, den sie dem Heere der Amazonen gebot.

[1159]) Paus. V, 15, 4.

[1160]) Soph. O. R. 160, d. h. πολιοῦχος. Schol. l. l: tutrix hujus terrae, i. e. Boeotiae. Vgl. Ζεὺς γαιάοχος.

[1161]) Eurip. J. T. 131 ibq. Markld.

[1162]) Paus. II, 9, 6.

[1163]) Artemid. On. II, 35. p. 125. Dafür wollte Rigalt. Ἐλευθὼ schreiben, Böttiger Kl. Schr. I, 65, not.** Ἐλεύθουσα.

[1164]) Schon bei Homer: Φ, 471. Paus. I, 19, 6. — 41, 3. V, 15, 8. VII, 26, 3—11. VIII, 32, 4. Pollux VIII, 91. Hesych. I. p. 70: Ἀγροτέραν· ὀρείαν τὴν Ἄρτεμιν. S. Hemsterh. zu Pollux p. 982. Artemid. Oneir. II, 35, p. 203. Reisk. Arrian. de venat. 35. Antonin. Lib. IV. Ihr wurde zu Athen am 6. Boedr. = 23. Septbr. 427, 28. Aug. 430 ein Opfer von 500 Ziegen dargebracht, Herm. §. 56, 4.

[1165]) Ruhnken z. Tim. p. 222 sq.

[1166]) ibd.

[1167]) *E*, 53. *Z*, 428.

ἐλαφηβόλος [1168]), θηροφόνη [1169]), καπροφάγος [1170]), κελαδεινή [1171]).

c) Herrin des Gedeihens. Der Artemis Πειθώ errichtete Hypermnestra einen Tempel aus Dankbarkeit für die Freisprechung von der Anklage, welche ihr Vater wegen der Schonung des Lynkeus über sie verhängt hatte [1172]). Ὑμνία [1173]), die Hochzeitliche, wurde von allen Arkadiern verehrt. Der Art. Εὔκλεια in Theben war, wie Plutarch [1174]), berichtet, παρὰ πᾶσαν ἀγορὰν ein Altar geweiht, auf welchem die Brautleute vor der Hochzeit opferten. In Troizen weihten die Bräute dem der Artemis innig befreundeten Hippolytos ihr Haar [1175]). Dies erinnert an die Erzählung Herodot's [1176]), nach welcher die delischen Jungfrauen vor der Hochzeit eine Locke abschnitten und sie um eine Spindel gewickelt auf das Grabmal der Hyperboreerinnen legten, welches links vom Eingange des Artemistempels sich befand. Natürlich standen ihnen die Jünglinge nicht nach, die gleichfalls ihr Haar, um eine Pflanze gewickelt, auf jenem Grabmale niederlegten. Λοχεία [1177]), Wochenbetterin, Hebamme.

[1168]) Soph. Tr. 214. Archäol. Zeit. 1847, no. 5.

[1169]) Theogn. 11.

[1170]) Hesych. s. v. O. Müller Dor. I, 391, 1.

[1171]) Φ, 511.

[1172]) Paus. II, 21, 1.

[1173]) Ihr Tempel zwischen Orchomenos und Mantineia Paus. VIII, 5, 11. Vgl. — 13, 1, 5. O. Müller Dor. I, 376. E. Braun Artemis Hymnia. Rom 1842. fol.

[1174]) Aristid. cp. 20. Vgl. Becker Charicl. II, 458. Paus. IX, 17, 1. Sch. Soph. O. R. 161. Zu Athen Paus. I, 14, 5. Fest Εὔκλεια zu Corinth Xenoph. Hellen. IV, 4, 2.

[1175]) Lucian de dea Syr. fin. Dies wird allgemeine Sitte gewesen sein Pollux III, 38.

[1176]) IV, 34.

[1177]) Plut. Symp. III, 10. p. 152. Spanh. zu Callim. Dian. 23, p. 186 sq. Höck Kreta II, 174. Vgl. Aesch. Suppl. 676: Ἄρτεμιν δ' ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν.

Λυσίζωνος[1178]), entweder weil sie den jungfräulichen Gürtel löset, oder weil ihr die Erstgebärenden den Gürtel weihten. Geburtsgöttin war auch Artemis *Χιτώνη*[1179]) — *ία*[1180]), *κιθωνέα*[1181]). Wie sie den Müttern Beistand leistet, so nimmt Artemis auch die Kinder unter ihre Obhut: *κορυθαλλία*[1182]), bei deren Tempel an dem Ammenfest *Τιτηνίδια* eine Knabenlustration stattfand, *κουροτρόφος*[1183]), *παιδοτρόφος*[1184]), *φιλομεῖραξ*[1185]). — Diese Herrin des Gedeihens steigert sich zu einer Göttin, in deren Hand Gesundheit und Wohlergehen, Krankheit und Tod liegt. So heilt Artemis den verwundeten Aineias[1186]); sie sendet Seuchen und Wahnsinn (s. oben), heilt ihn aber auch: *ἡμερασία*[1187]). Sie wendet die *κακὰς κῆρας* ab[1188]). Mit ihrem Bogen tödtet sie die Menschen, namentlich die Frauen[1189]). Auf Lemnos gab es eine Art Röthel (*μίλτος Λημνία*), von dem man glaubte, dafs er gegen Gift, Blutung, Diarrhoë u. A. gut sei. Davon *σφραγῖδες* mit dem Bilde

---

1178) In Athen verehrt Sch. Apollon I, 288. — Schlaeger de Diana *λυσιζώνῳ*. Hamburg 1735. 4.

1179) Steph. Byz.

1180) Mein. Exercit. in Athen. Sp. I, 45. O. Müller Dor. I, 385, 3. Callim. Jov. 77 ibq. Sch. in Dian. 225.

1181) Hesych. s. v.

1182) Athen IV. p. 139. O. Müller Dor. I, 383. Hermann G.A. §. 53, 24.

1183) Orph. h. 35, 8. *υ*, 71. O. Müller l. l.

1184) Paus. IV, 34, 6.

1185) Paus. VI, 23, 8. O. Müller l. l.

1186) *E*, 447 sq.

1187) Paus. VIII, 18, 8. Müller Dor. I, 379. S. Dind. Paus. Praef. p. V sq.

1188) Theognis 13.

1189) *σ*, 201, u. ö. bei Homer.

der Artemis[1190]. *Σώτειρα*[1191], *οὐλία*[1192], *ἀπαγχομένη*[1193] (die erhängte), *κονδυλεᾶτις*[1194].

3. Mischgestalten.

a) *Βριτόμαρτις* auf Kreta. O. Müller Aegin. p. 163 sqq. Höck Kreta II, 158—180. Ueber den Namen vergl. Höck I, 146. II, 162 sq. Gewöhnlich wird er „süsse Jungfrau" übersetzt, was durchaus passend ist. — Bei Antonin. Lib. 40 in Asien geboren, von da nach Argos — Kephallenia (*Λαφρία*) — Kreta (*Δίκτυννα*) — Aigina (*Ἀφαία*, *Ἀφάη*). Zusammenhang zwischen diesen Lokalen zeigt auch Herod. III, 59. Doch ist die Frage, ob die Göttin nicht vielmehr aus dem westlichen Griechenland (Kephallenien) nach Kreta gekommen ist. — *Λαφρία* s. p. 292. *Δίκτυννα* s. den Kretensischen Zeus p. 188. *Δίκτ.* in Sparta Pausan. II, 30, 3. Antikyra Pausan. X. 36, 5. Plut. de solert. anim. cp. 36. p. 984 A: *καὶ μὴν Ἀρτέμιδός γε Δικτύννης Δελφινίου τ' Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν.*

b) *Φεραῖα.* Gewöhnlich „Göttin von Pherai in Thessalien." Zu Sikyon Pausan. II, 10, 7. Argos Pausan. II, 23, 5. Athen Pausan. l. l. Hesych. II. p. 1499: *Φερεὰ* (*Φεραῖα*) *Ἀθήνῃσι ξενικὴ θεός.* O. Müller Dor. I, 384, not. 3. Diese Göttin wird für Artemis, Hekate (Tzetz. Lycoph. 1180), selbst Persephone gehalten. Also der Mond nach seiner schrecklichen, finsteren, furchtbaren Natur aufgefafst. Vgl. Schneidewin Philol. I, 2. p. 384 sq.

1190) Geoffroi Matière medicinale I, 2. p. 109 sqq. Rhode R. Lemn. p. 19 sqq.

1191) Paus. I, 40, 2 u. ö. Mitscherlich De Diana Sospita. Gotting. 1821. Müller Dor. I, 384. Schwenck M. Sk. 188 sq.

1192) Pherekyd. fr. Sturz p. 198.

1193) Paus. VIII. 23, 6 sq.

1194) Paus. l. l.

c) *Βενδῖς*, eine thrakische Göttin, die Ol. 87, 3 (429) in Athen eingeführt wurde (s. K. Fr. Hermann de reipubl. Plat. tempp. Marb. 1839. 4. p. 12 sqq). Fest der *Βενδίδεια* oder —*δεα* (C. J. no. 157) am 20. Thargelion = 3. Juni 429 = 1. Juni 426. s. Bergk de reliq. com. p. 76 sqq. Intpp. zu Plat. Repbl. I, p. 354 A. Creuzer Symb. II, 530.

d) *Ἐφεσία*. J. Nic. Scholin De Diana Ephesia ad Act. XIX, 34, Witteb. 1687 (im Thes. Theol. Philol. Amstelod. 1702. Tom. II, p. 491). Menetreius Dianae Ephesiae statua symbolica, Rom. 1688 (in Gronov. Thes. VII, 357). Sixtus Aspach. Hafn. 1694. Israel Nessel. Aboae 1708. Joh. Christ. Polck Lips. 1718. Caylus Mém. de l'Ac. Tom. XX. 36. v. Meyer über die Vorstellung der Diana von Ephesus (Bibl. d. alten Litt. u. Kunst. St. X. Gött. 1793). Guhl Ephesiaca. Berol. 1843. 8. Die Stadt, von Arkadiern und athen. Joniern gegründet, hat den Namen von der Göttin. Vgl. oben *Ἀφαία*, *Ἀπόλλων ἀφήτωρ*. Die aus Arkadien hinübergebrachte Göttin, schon im Mutterlande mit entschiedener Richtung auf Fruchtbarkeit, wurde hier unter einem üppigeren Klima und üppigeren Völkern zu jener hundertbrüstigen Nährmutter, die als solche einen sehr grellen Kontrast zu der keuschen, jungfräulichen Artemis bildet, welche die Dorier und die übrigen Hellenen des Festlandes verehrten. Millin 30, 108. 32, 102. vgl. mit 34, 115. Wahrscheinlich ein Kybelekult mit der Artemis verschmolzen. Stuhr II, 240 sqq. Später hatte diese ephesische Artemis sehr weite Verbreitung. Ebenso scheinen die Amazonen, welche mehrfach als Gründerinnen vorderasiatischer Städte, namentlich auch von Ephesus genannt werden, auf eine grofse in Vorderasien verehrte Naturgöttin hinzuweisen, in deren Tempeln Hierodulen. O. Müller Dor. I, 392 sqq. Doch erklären sich nicht alle Amazonensagen hieraus, s. Völcker Myth. Geogr. p. 216 sqq. — Ueber das grofse

Fest der Artemis zu Ephesus s. Hermann G. A. §. 66, 4.— Πρωτοθρονία Paus. X, 38, 6. Vgl. O. Müller Dor. I, 393.

e) Περγαία. O. Müller Dor. I, 396. Diogen. V, 6. p. 250 Leutsch. Creuzer II, 582. Spanh. zu Callim. Dian. p. 303 sq.

f) Λευκοφρύνη — φρυήνη zu Magnesia am Maiandros: Pausan. I, 26, 4. III, 18, 9. Xenoph. Hell. III. 2, 19. vgl. Buttmann Mythol. II, 133 sqq. Ueber ihren Tempel Raoul Rochette Considerations archéologiques sur le temple de Diane Leucophryne récemment decouvert à Magnésie du Méandre. Paris 1845, 4. 24 S. (Journ. d. Sav. 1845. Octbr. u. Novbr.) mit der Recens. von Rofs Hellenica. Halle 1846. Bd. I, 1. p. 40—58. An einem süfsen warmen Teiche. Der Ephes. ähnlich (Millin 30, 112). Ihr war der Büffel heilig. O. Müller Dor. I, 396.

g) Ἀναιῗτις Paus. III, 16, 8. Meyen de Diana Taurica et Anaitide. Berol. 1835. 8. Stuhr II, 246 sqq.

h) Κινδυάς Polyb. XVI, 12, 3.

i) Ἀδράστεια Harpokr. Ἀδρ. Wie Apollon Rächer, so geht Artemis in die Adrasteia über. Vergl. Claussen Q. Herod. p. 40 sq.

k) Μυσία, zu Therapne. Paus. III, 20, 9.

u. A.

3. Ἑκάτη.

J. H. Vofs Myth. Br. Bd. III, 190—214. Fr. Weifsgerber Observ. ad Theocriti pharmaceutriam. Freiburg 1828. 8. Welcker Ann. dell' Inst. arch. Tom. II, 65—81. F. A. Werner de aetate sacri Hecates cultus apud Graecos. Straubing. 1836. 4. P. v. Köppen Die dreigestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien. Wien. 1823. 4.

A. Der Name ist sehr verschieden erklärt worden. Vofs „die Entfernende, Fluchabwendende." Gewöhnlich die

weitschieſsende. Aber da wird das eigentlich Bestimmende erst hineingelegt. Was mich die Mythologie der Hekate lehrt, daſs sie die furchtbare, gewaltige, unheimliche Mondgöttin ist, das muſs auch in ihrem Namen liegen. Ich weiſs dazu nicht die Etymologie, aber ich zweifle nicht, daſs die Sprachforschung die Hekate als die „gewaltige, schreckliche" erkennen wird. Ich denke an ἕκητι (Ἑρμείαο, Ἀπόλλωνος, Διὸς ἕκητι)[1195], bei Dorischen und Attischen Dichtern ἕκατι. Dies kommt von Scr. √vaç (desiderare, optare)[1196]. Dieser Ableitung würde meine Auffassung noch nicht widersprechen; auch wäre sie nicht nach der Analogie von lucus a non lucendo gebildet, sondern nach der in der Mythologie ganz gebräuchlichen euphemistischen Benennung. Vergl. *Βριμώ* die Gewaltige, wie Hekate zu Pherai hieſs; *Ἄρτεμις Ἰφιγένεια* = *Ἑκάτη*[1197].

B. Genealogie. Als Eltern der Hekate werden genannt: Perses und Asterie[1198]; Zeus mit Demeter[1199], mit Hera[1200], mit Pheraia, der Tochter des Aiolos[1201], mit Leto[1202], mit Asterie[1203]; Tartaros[1204]; Tartaros und Nyx[1205]; Aristaios, Sohn des Paion[1206].

[1195] ο, 319. τ, 86. υ, 42.
[1196] Longard de digammo. p. 22.
[1197] Hesiod. bei Paus. I. 43, 1. (fr. 114 Mcksch.)
[1198] Hesiod. Th. 409 sqq. Apollod. I. 2, 4. *Περσηΐς* Apollon. Rh. III, 467. 478.
[1199] Sch. Theocr. II, 12. Sch. Apollon. III, 467.
[1200] Schol. Theocr. II, 12.
[1201] Tzetz. Lyc. 1175. Sch. Theocr. II, 36.
[1202] Procl. z. Plat. Crat. p. 112.
[1203] Musaios bei Sch. Apollon. III, 467.
[1204] Orph. Arg. 975.
[1205] Bacchylid. bei Schol. Apollon. III, 467 (fr. 38 Bgk.).
[1206] Pherekyd. b. Sch. Apollon. l. l. (fr. 32 St.).

C. Mythologie.

1. Die natürliche Hekate.

Sie ist Herrin des Mondes. Daher *φωσφόρος*[1207]), *δᾳδοῦχος*[1208]), *ὑπολάμπτειρα*[1209]). Aufser Helios gewahrt nur sie den Raub der Persephone durch Hades[1210]). Sie wird mit Artemis identificiert[1211]), welche selbst einige Mal *ἑκάτη* heifst[1212]), wie denn ihr Bruder Apollon auch *Ἕκατος* genannt wird. Und wie diesem die *Ἑκατόννησοι* bei Lesbos geweiht waren[1213]), so hiefs die kleine Insel bei Delos (!) *Ἑκάτης νῆσος*[1214]). Auf nichts anders als auf die dreifache Gestalt[1215]) des Mondes können auch die Beiwörter *τρίμορφος*[1216]), *τρισσοκέφαλος*[1217]), *τριπρόσωπος*[1218]), *τριαύχην*[1219]) gedeutet werden.

2. Die ethische Hekate.

Schrecklich: *δασπλῆτις*[1220]), *ἄφραττος*[1221]), *βρι-*

[1207]) Eustath. ad Dion. P. v. 143.

[1208]) *Σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα* erscheint sie Hom. h. Cer. 52. Vgl. Bacchylides l. l. *Ἑκάτα, δᾳδοφόρου Νυκτὸς μεγαλοκόλπου θύγατερ.* Ueber *Ἑ. δᾳδ.* vgl. Spanh. z. Callim. Dian. 11 und Muncker z. Antonin. Lib. 29.

[1209]) In Milet. Hesych. II, 1472.

[1210]) Hom. h. Cer. 24 sqq. So neben Helios auch bei Soph. fr. 424 (Sch. Apollon. III, 1214).

[1211]) Eratosthenes b. Steph. Byz. p. 22, 24.

[1212]) Aesch. Suppl. 676.

[1213]) Strab. XIII, 618.

[1214]) Athen. XIV, 645 B.

[1215]) Wohl mit Anspielung auf die Dreizahl ist die *τρίγλα* (Seebarbe) der Hekate geweiht, O. Müller Kl. Schr. I, 459.

[1216]) Tzetz. Lycophr. 1176.

[1217]) Orph. Argon. 974.

[1218]) Athen. VI, 325 d.

[1219]) Tzetz. Lycophr. 1186.

[1220]) Theocr. II, 14.

[1221]) Hesych.

μώ[1222]). Schützerin: deshalb standen ihre Bilder (*Ἑκαταῖα*)[1223]) vor den Thüren[1224]); von diesen Bildern holte man sich Orakel[1225]). *Φύλαξ*[1226]), *πρόπυλα*[1227]); in Athen war sie *ἐπιπυργιδία*[1228]), Burgbeschützerin. *Ἐπωπίς*[1229]).

Herrin des Zaubers („Mondbeglänzte Zaubernacht." Tieck), wie sie auch die Zauberei erfunden hat[1230]). Herrin der Gespenster. Sie hauset auf Kreuzwegen, wandelt über Gräber und schwarzes Blut[1231]); bei Nachtzeit schwärmt sie umher mit den Geistern und die Hunde wittern ihre Nähe[1232]). Daher *εἰνοδία*[1233]), *τριοδῖτις*[1234]), *νυκτιπόλος*[1235]), *τυμβιδία*[1236]). Auch Herrscherin über die Schatten in der Unterwelt ist sie: *χθονία*[1237]), *νερτέρων πρύτανις*[1238]). Hekate sendet auch die Gespenster[1239]) (*ἑκαταῖα*[1240]), *ἀν-*

1222) Apollon. Rh. III, 1211, 861 sq. Tzetz. Lyc. 1176.

1223) Lobeck. Agl. II, 1336 sq.

1224) Aesch. fr. 407 Ahr. Aristoph. Vesp. 800. Eurip. Med. 396.

1225) Lobeck Agl. II, 1337.

1226) Sch. Theocr. II, 12. Vgl. Hesych. *Φυλάδα ἡ Ἑκάτη*, wo mit Lobeck Agl. I, 545. not. [e]. *Φυλάκα* oder *Φυλακά* zu schreiben ist.

1227) Hesych.

1228) Paus. II. 30, 2.

1229) Tzetz. Lycophr. 1176.

1230) Sch. Apollon. IV, 1020. Vgl. Apollon. Rh. III, 529 sqq. 478. 738 u. ö. Theocr. Id. II, 14 sqq.

1231) Theocr. II, 13.

1232) Theocr. II, 12: *τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι.* 35: *ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται· ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι.* Virgil. Aen. VI, 257 ibq. Heyn. Wunderlich z. Tibull. I. 2, 54.

1233) Eurip. Hel. 570. Hermann G. A. §. 15, 14.

1234) Hermann G. A. §. 15, 15, der davon auch die Dreigestalt herleitet.

1235) Apollon. Rh. IV, 829.

1236) Orph. hymn. in Hec. 47, in Tych. 5.

1237) Theocrit. II, 12.

1238) Schol. Theocr. II, 12, 20.

1239) Eurip. Hel. 569.

1240) Sch. Apollon. III, 861. Vgl. Tzetz. Lyc. 1176. 1184.

ταῖα[1241]), davon Hekate ἀνταία[1242]), weil sie dergleichen sendet (ἐπιπέμπει)) oder kommt selbst als Gespenst[1243]). Daher die Ἔμπουσα bald für ein Gespenst der Hekate gilt, bald für Hekate selbst[1244]). Diese Empusa hat ein ehernes und ein Mist- oder Eselsbein, nimmt allerlei Gestalt an, ist Blutsaugerin und Menschenfresserin[1245]).

Solche schreckliche Göttin mufste man versöhnen[1246]). Man opferte ihr Hunde[1247]), diese Leichenpropheten, woher ihr Beiname κυνοσφαγής[1248]). Aus demselben Grunde kommt der Hund in Begleitung der Hekate vielfach vor. Die Göttin wird sogar selbst κυνοκέφαλος gedacht[1249]). — Am letzten Tage jedes Monats wurde ihr ein Reinigungsopfer dargebracht[1250]), und allerlei Speise auf die Strafse gestellt (Ἑκάτης δεῖπνον)[1251]), welche die Armen zu verzehren pflegten.

Mysterien der Hekate waren in der Zerynthischen Höhle[1252]) und namentlich auf Aigina[1253]), vielleicht auch auf Lemnos[1254]). Auf Mysterien weist auch die Notiz bei

---

1241) Hesych. s. v.

1242) ibid.

1243) Hesych. Ὠπωτῆρε.

1244) Sch. Aristoph. Ran. 293. Vgl. Aristoph. Eccl. 1056.

1245) Vgl. über diese und andere Gespenster Becker Charikl. I, 34 sq.

1246) Ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός. Sch. Theocrit. II, 36. Vgl. Dio Chrys. IV, 168.

1247) Plut. Q. R. 49.

1248) Lycoph. Cass. 77. Vgl. Hesych. I. p. 28 sq. Ἄγαλμα Ἑκάτης mit Ruhnken z. Tim. p. 7 sq. und Hermann G. A. §. 23, 21. 26, 8.

1249) Creuzer II, 526 sq.

1250) Athen. VII, 126. Vgl. Theopomp. b. Porphyr. de abst. II, 16. p. 127 (fr. 283 Müll.).

1251) Hermann G. A. §. 15, 16. τὰς Ἑκαταίας μαγίδας δόρπων Sophocl. fr. 651.

1252) Lycophr. Cass. 77. Sch. Aristoph. Pac. 277.

1253) Paus. II, 30, 2. Lobeck Agl. I, 242.

1254) Lobeck II, 1214 sq.

Etym. M. Suid. s. Ἔμπουσα und Becker Anecd. p. 250, wonach die Mutter des Aischines Empusa hiefs, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις, s. Lobeck Agl. p. 120 sq. — Vergl. P. v. Köppen die dreigestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien, mit einer Kupfertafel. Wien. 1823. 4. —

Ihre Darstellung entspricht den ihr gegebenen Beinamen. Vgl. O. Müller Arch. §. 397, 4.

Viertes Kapitel.

Die Sterngötter.

---

1. *Διόσκουροι.* Ueber dieselben habe ich schon früher (Zeus p. 188 sq.) bemerkt, dafs sie ursprünglich Wolkendämonen seien, und auch nur, wenn man dies festhält, kann man alle Einzelnheiten ihrer Mythologie erklären. In späterer Zeit freilich galten sie für das Sternbild der Zwillinge und deshalb erwähne ich ihrer hier. — Vgl. D. J. Velgens De Dioscuris ἀρωγοναύταις (Symbol. litter. Amstelod. 1838. Vol. II, 31 sqq.). A. Eberz die Heteremerie der Dioskuren (Z. f. A. 1844. no. 51 sq. p. 401—5, 409—14.) — Jacobi s. v. Ueber die Kappen der Dioskuren s. Fabric. zu Sext. Emp. p. 558. Hemsterh. zu Lucian. Tom. I, 281 sqq.

2. *Ὑάδες, Πλειάδες.* Vgl. Schwenck Mythol. Skizzen, Frankf. a. M. 1836. 12. no. 1, p. 1 sqq. Völcker Mythol. d. Japet. p. 83 sqq. p. 245 sqq.

3. Der grofse Bär. Schon bei Homer *Σ*, 487: *Ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν*, s. *ε*, 275 u. vergl. oben Artemis.

4. *Βοώτης*. *ε*, 272, so genannt in Bezug auf die *ἄμαξα*; in Bezug auf den *Ἄρκτος* heifst er *Ἀρκτοῦρος*, *Ἀρκτοφύλαξ*. Hesiod. O. D. 566. Kruse Hellas. I, 241 sqq.

5. *Σείριος*. Vergl. X, 25 sqq., wo er *κύων Ὠρίωνος* genannt wird.

6. *Ὠρίων*. *Σ*, 486 sqq. *X*, 29. *ε*, 274. Vergl. *λ*, 310. *ε*, 121 sqq. O. Müller über Orion Rh. Mus. II, 1834. p. 1—29 (Kl. Schr. II, 113—133). J. Grimm D. M. p. 900 sqq.

Fünftes Kapitel.

Die Nacht- und Taggötter.

---

1. *Νύξ*. Sie hat sich aus blofser Personification der Nacht nicht zu göttlicher Wesenheit erhoben und deswegen auch keiner Verehrung genossen. Vgl. *Ξ*, 259 sqq. Hes. Th. 123 sqq. 211 sqq. Und wenn ihre Statue im Tempel der ephesischen Artemis stand (Paus. X, 38, 6), so ist sie hier exoterisch genommene Leto. Was es mit dem *Νυκτὸς καλούμενον μαντεῖον* auf sich hat (Paus. I, 40, 6), lasse ich unentschieden.

2. *Λητώ*. Von ihr ist weiter nichts zu bemerken, als was schon früher bei Apollon und Artemis gesagt ist. Sie hat nur Gehalt durch ihre Kinder, mit denen sie auch meist gemeinschaftlich verehrt wurde.

3. *Βριζώ*. Hermann II, §. 41, 5 sq. Wohl nicht verschieden von Hekate.

4. *Ὕπνος* (Chr. C. Fr. Jeep de somno eique cognatis numinibus. Wolfenb. 1831. 4.), *Ὄνειρος, Μορφεὺς* u. A.

5. *Ἠώς*.

6. *Ἡμέρα*.

7. *Φωσφόρος, Ἕσπερος*.

Sechstes Kapitel.

Die Wolkengötter.

(Siehe Einleitung zu den Aethergöttern p. 155 sq.)

---

1. *Ἀθηναία*.

C. O. Müller Minervae Poliadis sacra et aedes in arce Athenarum. Gotting. 1820. 4. Pallas Athene (Kl. Schr. II, 134—242). Welcker Aeschyl. Tril. p. 277 sqq. E. Rückert der Dienst der Athene nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt. Hildburgh. 1829. 8. Schwenck Mythol. Skizzen. p. 61—97. G. Hermann de graeca Minerva. Lips. 1837. (Opusc. Tom. VII, 260 sqq.). Stuhr II, 333 sqq. Creuzer III, 308—477. 505 sqq.

A. Name.

a) Form. *Ἀθηναία*: so, nie *Ἀθηνᾶ*, lautet der Name vor Eukleides[1255]). — *Ἀθαναία, Ἀσαναία* (?); *Ἀθηνᾶ, Ἀθάνα, Ἀσάνα, Ἀθήνη, Ἀθηνάα*.

[1255]) Vgl. Böckh Sth. II, 200. Schäfer zu Gregor. Cor. p. 394.

b) Bedeutung. Eine Menge haltloser Etymologien verzeichnet Creuzer[1256]. O. Müller: *Παλλὰς Ἀθηναίη* „das athenische Mädchen"[1257] oder „die Jungfrau Athena"[1258], worin er mit Schwenck[1259] übereinstimmt. Aber diese Erklärung bleibt einen Schritt vor dem Ende stehen, weil die Stadt nach der Göttin, nicht diese nach jener benannt ist; sodann heifst Pallas auch nicht Jungfrau, wie sich aus der Genealogie ergiebt. — Lobeck[1260] bringt den Namen mit *ἄνθος* zusammen: Florentia und Flora. Die Zusammenstellung ist richtig[1261], aber nicht die Uebersetzung. Athene hat nichts mit Blühen zu thun. Blühen ist aber auch nicht die ursprüngliche Bedeutung des Stammes *ἀνθ* —, sondern „emporstreben"[1262], „aufgehn", „auflaufen", wie auch wir sagen[1263]. Darnach also wäre Athene „die, welche selbst emporstrebt" oder „die, welche emporstreben macht." Hiermit fällt genau zusammen die Etymologie von Pott[1264]: *ἀνὰ* — $\sqrt{dhu}$ (agitare), wozu auch *θέω*, *ἀναθέω*, auflaufen, zu vergleichen ist. — Suchen wir dieser noch sehr vieldeutigen Deutung des Namens nähere Bestimmtheit zu geben durch die Genealogie.

1256) p. 340 sq.

1257) Prolegg. p. 244.

1258) Kl. Schr. 135 sq.

1259) Andeut. p. 230.

1260) Rhemat. p. 300.

1261) Ein Flecken in Kynuria heifst bei Pausan. III. 38, 6 *Ἀνθήνη*, V. L. *Ἀθήνη*.

1262) Vgl. Buttmann Lexil. I. p. 291.

1263) Von diesem Stamme sind noch andere mythologische Namen gebildet. Vielleicht auch durch Assimilation *Ἄττις*? vergl. *Ἀττικα*. *Ἄνθης*, Sohn des Poseidon! nach Steph. Byz. der Gründer von *Ἀνθάνα*.

1264) I, 211 sq.

B. Genealogie.

Ueber die Abstammung der Athene haben wir sehr viele theils mehr theils weniger unter einander verschiedene Angaben. Nach der gewöhnlichsten ist sie

a) Tochter des Zeus. So durchaus bei Homer[1265]), Hesiod, den Tragikern u. A. Und zwar wird überall vorausgesetzt oder ausdrücklich bemerkt, dafs sie keine Mutter habe[1266]), sondern von Zeus allein erzeugt[1267]) und aus dessen Haupte[1268]) geboren sei; daher sie auch *ἀμήτωρ* genannt wird[1269]). Wenn hievon die Theogonie[1270]) insofern eine Ausnahme macht, als Zeus seine mit der Athene schwanger gehende Gemahlin Metis verschlingt und darauf die Athene selbst gebiert, so ist zu bemerken, dafs hier eine ethische Umbiegung der ursprünglichen Volksmythe stattgefunden hat[1271]), wie sie der theologischen Spekulation der hesiodischen Dichter gemäfs ist. Ein Versetzen des Volksglaubens mit solchen ethischen Elementen haben wir gleich anfangs, wo von der Mnemosyne und Themis, als Kindern des Uranos und der Ge die Rede war, bemerkt[1272]). —

1265) Daher *Ὀβριμοπάτρη α*, 101. *γ*, 335. *ω*, 540. *E*, 747. *Θ*, 391.

1266) Vgl. *E*, 872 sqq. u. bes. *Θ*, 352 (wo Here sie anredet *αἰγιόχοιο Διὸς τέκος*) u. 427. vgl. *Θ*, 360 *πατὴρ οὑμός*. *Θ*, 384. 406, (420).

1267) *Ζεὺς αὐτοτόκος* bei Nonnus. s. Creuzer III, 426. Vgl. Schömann Theog. Hes. u. Hom. p. 22.

1268) *Κεβληγόνου Ἀτρυτώνης* Euphor. fr. 159.

1269) Eurip. Phoen. 666. Pollux III, 26. Creuzer III, 426.

1270) 886 sqq.

1271) Doch scheint Schömann Theog. Hes. und Hom. p. 22 sq. anzunehmen, dafs die Hesiodische Mythe dem ursprünglichen Volksglauben angehöre. Vgl. Mützell de Hes. Theog. p. 424.

1272) Ueber die Bemerkung des Sch. Vulg. Il. *ϑ*, 31: *καὶ γὰρ οὔτε Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος μητέρα αὐτῆς παραδίδωσιν* vergl. Ruhnk. Ep. crit. I, 101.

Hiermit kontrastiert sehr eine andere Nachricht, wonach Athene

b) Tochter des Poseidon ist. Wir brauchen hierbei wenig auf die Nachricht des Herodot [1273]) zu geben, wo er von den am libyschen See Tritonis wohnenden und die Athene verehrenden Machlyern und Auseern sagt, „dafs sie die Athene für eine Tochter des Poseidon und der Tritonis ausgeben, welche sich einst wegen eines Vorwurfes, den sie gegen ihren Vater hatte, dem Zeus übergeben habe und von diesem zu seiner Tochter gemacht sei." Dies könnte libysche Sage sein, in der statt der einheimischen Gottheiten Herodot die hellenischen gesetzt hätte, obgleich immer zu beachten ist, dafs jene Völker, wie Herodot sagt, hellenische Anwohner hatten [1274]), und der Name Tritonis unzweifelhaft auf Hellenen als die Urheber dieser Mythe schliefsen läfst. Aber dieselbe erweist sich durch rein griechische Mythen ebenfalls als eine solche.

Es ist bekannt, dafs Athene schon bei Homer [1275]) und Hesiod [1276]) *Τριτογένεια* heifst [1277]). Zur Erklärung dieses Wortes hat man die wunderlichsten Ansichten vorgebracht [1278]). Sehr gewöhnlich ist die, dafs *τριτώ* „Kopf" bedeute [1279]), eine Ansicht, die selbst unter den Neuern

---

[1273]) IV, 180.

[1274]) Vergl. O. Müller Orch. 347 sqq. Völcker Myth. Geogr. p. 23 sq. 34 sqq. Japet. not. 303.

[1275]) *Δ*, 515. *Θ*, 39. *X*, 183. *γ*, 378.

[1276]) Th. 895. 924. Sc. 197.

[1277]) Die Nebenform *Τριτογενής* Hom. h. 28, 4. — Orakel (Herod. VII, 141. Tzetz. Lyc. 1419. Sch. Arist. Eq. 884. 1040. Polyaen. Str. I. p. 41.) Inscr. bei Rofs Demen no. 26. p. 55. Arist. Eq. 1189. Agath. Ep. LXI, 4.

[1278]) s. Brzoska de geogr. myth. Sp. I. Lips. 1831. 8. p. 33 sqq.

[1279]) Bei den Athenern Cornut. 2; bei den Boiotern Tzetz. Lyc. 519; oder sonst wo Nicandr. bei Hesych.

manche Anhänger zählt[1280]). Doch ist klar, dafs das Wort *τριτώ* wenigstens in dieser Bedeutung nur eine Fiktion ist, zu der man gebracht wurde aus Rücksicht auf die Mythe von der Erzeugung der Athene aus dem Haupte des Zeus. — Ebenso wenig treffen das Richtige Ableitungen wie die von der Dreifachheit der *φρόνησις*, wofür Athene genommen würde, welche nemlich umfasse *τὸ νοῆσαι, τὸ εἰπεῖν, τὸ ποιῆσαι*[1281]); von den drei Jahreszeiten, Athene als Tochter des Zeus (= Himmel), sie selbst = Luft[1282]); von der Geburt am dritten des Monats[1283]); weil Athene als die dritte nach Apollon und Artemis geboren[1284]); von *τρεῖν*, weil sie die Bösen zittern mache und Kriegsschrecken über sie bringe[1285]); u. a. m.

Die einzig wahre Erklärung jenes Wortes, an der heutiges Tages auch wohl Niemand mehr zweifeln wird, ist „die am oder vom Triton geborne." Es verschlägt nichts, ob wir *Τρίτων* als Flufs oder See oder Person fassen. Das Wort ist gebildet von dem alten Stamme *τρίω* = *ῥέω*; daher *τριτώ* = *ῥεῦμα*[1286]), *Τρίτων* Sohn des Poseidon und der Amphitrite, deren Namen selbst davon gebildet ist[1287]). Ueberall geht der Name *Τρίτων* auf Wasser oder Wassergestalten. Einen Flufs oder See Triton gab es in Boiotien,

---

1280) Z. B. Heyne zu *Δ*, 515.

1281) Demokrit. bei Tzetz. Lyc. 519. bei Sch. u. Eustath. z. Il. *ϑ*, 39. Vgl. Brzoska p. 38 sqq.

1282) Diodor. I, 12. Tzetz. Lyc. 519.

1283) Brzoska p. 41 sq.

1284) Brzoska p. 42.

1285) Cornut. 20. Brzoska p. 52 sq.

1286) Hesych.

1287) Schömann de Ocean. und Nereid. catal. Hesiod. Gryph. 1843/4. p. 20. Schwenck Andeut. p. 182. Welcker Tril. p. 282. *τρεῖν* „zittern" hat, wie äufserlich, so innerlich mit *ῥέω* Verwandtschaft durch die zitternde Bewegung des Wassers.

Thessalien, Thrakien, Arkadien, Kreta, Libyen, selbst der Nil heifst so [1288]).

Wir können also sagen, dafs *Τριτογένεια* in seinem letzten Grunde „die Wassergeborne" bedeute, oder, wenn wir uns noch in der Reihe der mythischen Vorstellungen halten wollen, „die Tochter des Triton," den wir uns eben als Wassergestalt zu denken haben [1289]).

So führt schon der Name *Τριτογένεια* zu demselben Resultate, das wir aus Herodot kennen gelernt hatten: Athene als Tochter des Poseidon. Ich kann hieran ohne weitere Bemerkungen einige andere Data anreihen.

Athene führt auch den Beinamen *Παλλάς*, mit dem allein sie niemals von Homer oder Hesiod, wohl aber schon von Pindar genannt wird. Nun heifst zwar nur bei Cicero [1290]) und Tzetzes [1291]), zwei ziemlich späten und bedenklichen Autoren, Athene die Tochter des Giganten *Παλλάς*, der Flügelsohlen hatte und von Athenen getödtet wurde, weil er ihre Jungfräulichkeit verletzen wollte; aber mit Athene erscheint so vielfach ein Pallas oder eine Pallas verbunden, dafs wir auch jener Nachricht ein Gewicht beilegen müssen. Einem Giganten Pallas zog Athene die Haut ab und bedeckte mit derselben während des Gigantenkampfes ihren Körper [1292]). — Athene ward vom Triton zugleich mit dessen Tochter Pallas, also einer echten *Τριτογένεια*, erzogen. Als sie ein Kampfspiel hielten und Pallas eben einen Hieb füh-

---

1288) Vgl. Brzoska p. 43. O. Müller Orch. 349 sqq. Welcker Tril. p. 282. not. 493.

1289) Vergl. Kuhn Z. f. Sprm. Bd. I, 290 sq. — Die Etymologie von Pott Etym. Forsch. I, 228, die er selbst nur „äufserst schüchtern" hinstellt, „*τριτὸν* (miraculosum?) *γένος* habend", ist durchaus unrichtig. — *Τριτοπάτορες* Windgötter!

1290) N. D. III, 23.

1291) Lyc. 355.

1292) Apollod. I. 6, 2.

ren wollte, parierte der darüber erschreckte Zeus mit der Aigis. Pallas, furchtsam aufblickend, wurde von Athene verwundet und starb. — Pallas hiefs auch ein Sohn des Kreios [1293]) (= Meer, s. Uranos), ebenso ein Sohn des Aigeus [1294]) (= Poseidon). Wir haben demnach eine weibliche Pallas als Tochter des Triton (= Meer) und zwei männliche Pallas, Söhne des Meeres, und werden daher wohl nicht anstehen, auch die Athene *Παλλὰς* für eine wassergeborne Athene zu halten. Die Erklärung des Namens *Παλλὰς* als „die Jungfrau" ist ganz unmotiviert [1295]) und wird schon durch den Giganten Pallas und die Söhne des Kreios und Aigeus widerlegt. Vielmehr ist *Παλλάς* (zusammenhängend mit *πάλλω*, schwingen, sich heftig bewegen), wie *Τρίτων* (verwandt mit *τρέω*, zittern) [1296]) Bezeichnung des Wassers, des Meeres: *ἡ Παλλάς*, die Schwingende, Stürmende, *ὁ Πάλλας*, der Stürmende, d. h. das stürmende Meer. Diese Bedeutung stellt sich sehr nahe zu der oben von *Ἀθηναία* ermittelten.

Nach diesen Auseinandersetzungen, die sich noch weiter führen liefsen, wird es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs den Griechen ihre Athene eben so gut eine Tochter des Himmels (des Zeus) als des Wassers (Poseidon, Triton, Pallas) war. Und fragen wir uns nun, mit Berücksichtigung der Genealogie und des Namens *Παλλὰς Ἀθηναία*, wer denn wohl dies emporstrebende, auflaufende, sich emporschwingende, stürmende Kind des Wassers sein möge, welches sich, den Umarmungen des Meeres oder Seees entfliehend, dem Himmel in die Arme wirft: was anders, werden wir

---

[1293]) Hes. Th. 376.

[1294]) Servius z. Virg. Aen. 8, 54.

[1295]) Ebenso auch wohl „die Zeugerin" mit *φάλλος* zusammenhängend, Völcker Japet. p. 79. 83.

[1296]) S. oben p. 315. not. 1285 u. 1287.

antworten, als „die Wolke," die aus dem Wasser entstanden an dem Himmel hinaufzieht und hoch über uns die Räume desselben durchwandelnd, mit gleichem Rechte eine Tochter des Wassers und des Himmels [1297]) genannt werden mochte? [1298]) — Wenn diese Auffassung und Deutung ihre Nothwendigkeit nicht schon in sich selbst hätte, könnten wir uns auf den Aristoteles [1299]) beziehen, welcher sagte: *νεφέλῃ κεκρύφθαι τὴν θεὸν, τὸν δὲ Δία πλήξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτήν.* Doch die ganze Mythologie der Athene bestätigt unsre Erklärung.

Ehe ich dies weiter darthue, erwähne ich kurz, wie andere Mythologen die Athene erklärt haben. Von den Alten schweige ich [1300]). Welcker nahm sie früher für den Mond, später für „Aetherfeuer"; Schwenck in den Andeutungen [1301]) „Mond", in den Skizzen [1302]) „Aether oder obere Feuerluft";

[1297]) Die Mythe von der Geburt der Wolkengöttin aus dem Haupte des Himmelsgottes läfst einen Vergleich mit einer nordischen zu, der nicht von der Hand zu weisen ist. Nach nordischer Vorstellung wurde die Welt aus dem Körper des Riesen Ymir gebildet, und zwar aus seinem Schädel der Himmel, aus seinem in die Luft geworfenen Hirn die Wolken. Grimm D. M. p. 526. — In dreien von Grimm p. 531 sq. angeführten Stellen ist es umgekehrt; da wird Adam aus acht Theilen geschaffen genannt (octo pondera), darunter ist pondus nubis, inde est instabilitas mentium; thene thochta fon tha wolken; von den wolchen daz mût. „Denn das Hirn bildet den Sitz des Denkens, und wie Wolken über den Himmel, lassen wir sie noch heute durch die Gedanken ziehen; umwölkte Stirn heifst uns eine nachdenkliche, schwermüthige, tiefsinnende, Grimnismâl 45 b wird den Wolken das Epithet der hartmütigen ertheilt." Grimm p. 533. Vgl. ebendaselbst p. 1218 sq.

[1298]) Ueber ihre Geburt auf Rhodos s. Böckh Expl. Pind. p. 171.

[1299]) Bei Sch. Pind. Ol. VII, 66.

[1300]) Vgl. Menage zu Diog. Laert. VII, 147. Vol. II, 213 Hübn. Creuzer III, 426 sq.

[1301]) p. 230 sqq.

[1302]) l. l.

Gerhard[1303]) „Erdgöttin"; Forchhammer[1304]) „Göttin der reinen, heitern Luft, welche die erzeugende Erde berührt und ohne die keines ihrer Erzeugnisse Leben und Gedeihen gewinnt."

Buttmann[1305]), Rückert und G. Hermann deuten, indem sie allen Naturgrund der Athene abweisen, dieselbe auf Geistigkeit, Weisheit, worin ihnen unter den Alten manche vorangegangen sind[1306]). — O. Müller schwankt zwischen physischer und ethischer Deutung, kommt der Wahrheit dabei unendlich nahe, aber findet sie nicht.

Creuzers Ansicht in der Kürze anzugeben, ist schwer. Doch kann man sich eine ungefähre Vorstellung davon aus seinen Worten[1307]) machen: „so will ich denn, falls der Name Athene nicht Aegyptischen Ursprungs ist, lieber abwarten, bis uns künftig vielleicht eine glückliche Entdeckung aus Indischen Schriften den wahren Ursprung des Namens bringt. Denn Indische Vischnulehre, verbunden mit Aegyptischer Lichttheorie, verräth sich doch gar zu deutlich in dem Grundgedanken von der Pallas — Athene." Eine Deutung, die mir nicht viel besser scheint, als die eines gewissen Eurenius[1308]), der die Minerva für das Israelitische Volk nimmt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Athene.

Im Allgemeinen werden wir bei der Athene dieselben

1303) Hyperb. röm. Stud. I, 36 sq.
1304) Hellenika p. 54 sqq. 133 sqq.
1305) Mythol. I, 9. 28 sq.
1306) Brzoska l. l. p. 38 sqq.
1307) III, 345.
1308) Atlantica orientalis. Berol. et Strals. 1764. 8. p. 172—188. De Minerva.

Eigenschaften bemerken, wie bei den Aethergöttern, da deren hauptsächlichste Thätigkeit in ihrem Wirken in den Wolken besteht, wenn auch Athene, wie sich späterhin ergeben wird, manches Besondere hat. Sie ist zunächst, wie jene

a) Herrin der Wolken. Dies bestätigt vor Allem die Mythe über ihre Geburt. Es wird nämlich erzählt, dafs als die Geburt bevorstand, Hephaistos oder Prometheus [1309]) mit einem Beile dem Zeus das Haupt gespalten habe, worauf dann Athene daraus hervorgesprungen [1310]), bewaffnet wie zuerst Stesichoros gesagt haben soll [1311]). Die poetische Schilderung des Pindar [1312]): „als durch des Hephaistos Kunst mit ehernem Beile Athanaia von des Vaters Haupt stürmend mit übermächtiger Stimme den Schlachtruf begann [1313]); Uranos aber erbebte darüber und die Mutter Gaia", könnte auch von einem unserer Dichter ausgegangen sein, und wir würden diesen Vergleich schön finden, durch den die Gewitterwolke, welche in der Höhe des Himmels, gleichsam an seinem Scheitel sichtbar wird, als das Kind des Himmels gefafst wird, dem der Blitz das Haupt gespalten, damit die Wolkentochter daraus hervorspringe, die nun, wie der Donner, mit Schlachtenruf daherstürmt, dafs die Erde darüber erbebt. Nehmen wir hierzu, dafs Aeschy-

---

[1309]) oder Palaimon der Meergott! Sch. Pind. Ol. VII, 66. *Παλαμάων* V. L. *Παλαμαίων* Harpocrat. *Ἱππία Ἀθηνᾶ.* Vergl. Creuzer zu Cic. N. D. III, 23. p. 624.

[1310]) Apollod. I. 3, 6. Vgl. Intpp. zu dieser Stelle und zu Pind. Ol. VII, 35 sqq.

[1311]) Sch. Apollon. IV, 1310. (fr. 59 Bgk.). Nach dieser Angabe wäre also Hom. h. XXVIII, 5 jünger. Groddeck de hymn. Hom. reliquiis. Gotting. 1786. 8. p. 57 sq.

[1312]) Ol. VII, 35 sqq.

[1313]) Vergl. die Stelle in Hom. hym. XXVIII, 5: *πολεμήια τεύχε' ἔχουσαν, χρύσεα, παμφανόεντα.*

lus[1314]) die Athene sagen läfst: „Die Schlüssel zum Gemache weifs im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl," und dafs Athene von der Kunst häufig als blitztragende dargestellt wurde[1315]), so werden wir keinem Zweifel mehr über die Wolkennatur der Göttin Raum geben dürfen. Denn wie konnte Athene den Blitz führen, wenn sie nicht die Wolken beherrschte?

Wegen dieser in der Anschauung der Gewitterwolke gegebenen Verbindung der Athene mit dem Blitz sind wir auch berechtigt, Ausdrücke, welche auf das Gesicht der Athene gehen, auf ihre ursprüngliche Wolkennatur zu beziehen; denn der Blitz, aus der dunklen Wolke hervorleuchtend, mufste, wenn einmal die Wolke personificiert wurde, naturgemäfs als deren Auge angeschaut werden. Von den Beiwörtern, die sich hierauf beziehen, erwähne ich zunächst *γλαυκῶπις*[1316]), das sowohl adjektivisch als substantivisch gebraucht wurde. Gewöhnlich übersetzt man es glau- oder blauäugig. Sehr unrichtig. Es heifst „die glanzäugige"[1317]). Wegen des glänzenden Auges hiefs auch die kleine Eule (strix passerina, Käuzchen) *γλαῦξ*, und war sie der Athene heilig[1318]). Darum brannte in dem Tempel der *Πολιοῦχος*

1314) Eumenid. 827 sq.

1315) S. O. Müller Arch. §. 370, 5. p. 539.

1316) Einmal auch *Γλαυκῶψ* s. Wieseler die delph. Athena. p. 10 u. 13. *γλαυκά* Eurip. Troad. 799. Theocrit. 28, 1. *Γλαυκῶπις*: *E*, 133. 405. 420. 719. 793. 825. 853. *Z*, 88. *H*, 17. 33. 43. *Θ*, 30. 357. 373. 406. (420). *γλαυκῶπις ἐλαία* Euphor. fr. 140. Vergl. über die *Γλαυκῶπις* wegen der Nachweisungen Creuzer III, 370—372.

1317) Lucas Pgr. Bonn 1831. (de Minervae cognomento *γλαυκῶπις* observationes philologicae). Vgl. auch *A*, 200: *δεινώ οἱ ὄσσε φάανθεν.*

1318) Aristoph. Av. 516. Jacobi Myth. Lex. p. 329 sq. O. Müller Arch. §. 371, 9. p. 543 sq. Sie galt auch für klug, s. Aesop. fab. (bei Dio Chrys. Orat. LXXII p. 631 sq. Morell.)

zu Athen eine ewige Lampe; auf einer Münze von Ilion [1319]) hält sie selbst eine Lampe in der Hand [1320]), wobei man unwillkürlich an Homer [1321]) erinnert wird, wo Athene dem Odysseus und Telemach vorleuchtet. Auf der Burg [1322]) Troias stand ein Tempel der Athene *Γλαυκῶπις*, wohin die Frauen auf Helenos Rath wallfahrteten, um der Göttin ein köstliches Gewand darzubringen und ihr ein Opfer von zwölf Rindern zu geloben, ob sie sich vielleicht der Stadt, der troischen Weiber und unmündigen Kinder erbarme [1323]). Noch zu den Zeiten des Alkaios stand in Sigeion, das aus den Trümmern Ilions erbaut sein sollte, ein Heiligthum der Athene, *Γλαυκωπὸν* genannt [1324]); und selbst die Burg zu Athen, die Festung der Stadt, hiefs *Γλαυκώπιον* [1325]).

[1319]) Auch auf einem Sarkophag im Pallast Barberini. s. Welcker Z. f. a. Kst. I. p. 39.

[1320]) O. Müller Arch. §. 368, 4. p. 536. Creuzer III. 352 sq. not.

[1321]) *τ*, 33 sq.

[1322]) *ἐν πόλει ἄκρῃ*. *Ζ*, 297.

[1323]) *Ζ*, 86 sq. 269 sqq.

[1324]) Alkaios bei Strab. XIII, 600. fr. 32 Bgk.

[1325]) O. Müller Prolegg. p. 263. Eustath. z. Od. p. 1451, 62. — Athene heifst auch *ἀλαλκομένη*. Nun wird berichtet, dafs Alalkomenai in Boiotien benannt sei nach einem *Ἀλαλκόμενος*, der mit einer Tochter des Hippobotes, Namens Athenaïs vermält, von dieser Vater des Glaukopos gewesen sei und die Athene erzogen habe. Pausan. IX, 33, 4. Steph. Byz. *Ἀλαλκομένιον*. O. Müller (Orch. p. 208) hätte dies keine „wunderlich alberne Fabel" nennen, sondern anerkennen sollen, wie auch hier auf dieselbe Weise, wie bei tausend andern Sagen, Athene-Elemente überall durchblicken. Uns weist diese Sage, wie sie ganz dem Mythenkreise der Athene und einem Lieblingsorte dieser Göttin angehört, so wiederum ganz in dieselben Vorstellungen wie die Tritogeneia. Lag am Kopaischen See nicht eine Stadt Athen? Nicht Alalkomenai? unweit des Flusses Triton, der sich in jenen See ergiefst? Und von den Töchtern des Ogyges, den wir späterhin als eine Identität des Poseidon kennen lernen werden, hiefs eine *Ἀλαλκομενία* (Pausan. IX. 33, 4). Wie wunderlich sie sind, werden wir doch nunmehr auch nicht die

Dieselbe Bedeutung wie *γλαυκῶπις* haben auch Athene *ὀξυδερκὼ*[1326]) zu Argos, deren Tempel Diomedes gestiftet haben soll, weil die Göttin ihm beim Kampfe vor Troia den Nebel von den Augen nahm[1327]), *ὀπτιλέτις* zu Sparta, welcher Lycurg der Sage nach einen Tempel baute, nachdem er ein Auge verloren hatte[1328]), und *ὀφθαλμῖτις*[1329]).

Verwandt mit den eben behandelten ist eine Reihe anderer, jedenfalls unter sich zusammengehöriger[1330]) Beinamen *ἑλλανία, ἑλληνία, εἰλενία*[1331]), *ἑλλωτίς, ἑλλεσίη*[1332]), die man, wie die Ath. *ἀλέα,* mit Rücksicht auf das, was Ruhnken zum Timaeus[1333]) beibringt, auf Glanz und Leuchten beziehen kann, ohne daſs man jedoch gezwungen wäre, damit auf den Mond zurückzugehen, wie dies Böckh[1334]) und Welcker[1335]) thun. Vielmehr passen diese Beiwörter ebenso gut als auf den Mond auf die Wolke[1336]). Athene *ἑλλανία*

Wahrheit verkennen, die in den Worten des Eusebius n. 236 liegt: Ogygis tempore apud lacum Tritonidem virgo apparuit, quam Graeci Minervam nuncupant.

[1326]) Paus. II. 24, 2. Vgl. O. Müller Dor. I, 401.

[1327]) *E*, 127.

[1328]) Plut. Lycurg. 11.

[1329]) Pausan. III. 18, 2. In der Stelle Soph. O. T. 188 sq. *ὦ χρυσέα θύγατερ Διὸς εὐῶπα πέμψον ἀλκάν* ist gewiſs mit Spanh. Callim. Pall. 17. p. 167 und Peters Theol. Soph. p. 62. Athene zu verstehen. Ob man aber berechtigt sei, daraus eine Athene *εὐῶπις* zu folgern, ist sehr zweifelhaft. Viele haben allerdings *εὐῶπα* als Vocativ von *εὐώπης* = *εὐῶπις* genommen.

[1330]) „Gewiſs ist in diesem Beinamen (Hellotia) die Wurzel nur in der ersten Sylbe enthalten; der Beiname Hellesia ist nur eine andere Form davon." O. Müller Kl. Sch. II, 225. not. 78.

[1331]) Etym. M. p. 298, 26.

[1332]) Hesych. Creuzer III, 436 not.

[1333]) p. 95 sqq.

[1334]) Expl. Pind. p. 216 (fuit autem Hellotia Minerva lunae dea).

[1335]) Aesch. Tril. p. 280.

[1336]) Hiob. 37, 15. „Und wenn er das Licht seiner Wolken läſst hervorbrechen." 21. „Jetzt siehet man das Licht nicht, das in den Wolken helle leuchtet."

in Sparta[1337]). Eine Athene ἑλληνία erwähnt Aristoteles[1338]); auch Helle, die Schwester des Phrixos, bezeichnete die glänzende Wolke. Ἑλλωτίς, auch Ἑλλωτία, hiefs Athene zu Corinth, wo ihr ein Fest Ἑλλώτια mit Fackelläufen gefeiert wurde[1339]). Die Ἀϑ. ἀλέα zu Tegea fassen auch O. Müller[1340]), Creuzer[1341]), Gerhard[1342]) und Welcker[1343]) als Lichtgottheit; ist sie dies, so kann sie es nach allem Voraufgegangenen nur mit Bezug auf die Wolke sein. —

Insofern die Athene Σκιρὰς (s. unten die Skirophorien) durch ihre Abwesenheit Gluthitze erzeugt, ist dieser Name mit zu den Beiwörtern zu stellen, welche die Wolkengöttin Athene als die lichte, glänzende bezeichnen. Ebenso die Ἀϑ. χρύση[1344]) auf oder bei Lemnos, die goldne, leuchtende, von welcher mehrfach, wie ich glaube, ohne Grund bezweifelt worden ist, dafs sie unsere Göttin sei. —

Eine andere Anschauung von der Wolke gab Veranlassung zu dem Mythos von den Gorgonen. Wenn eine

---

1337) Plut. Lycurg. cp. 6.

1338) Mir. Ausc. 116; entweder dieser Name oder εἰληνία (Etym. M. vgl. Wesseling z. Anton. Itin. p. 490) ist mit Müller zu Tzetz. Lyc. p. 880. not. 7. statt des bei Tzetzes stehenden Ἰταλικῆς zu setzen, wenn nicht ganz zu streichen.

1339) Pind. Ol. XIII, 40 und sein Sch. zu v. 56. Creuzer III, 435.

1340) Dor. I, 401. not. 6.

1341) III, 434 sqq.; zur Gemmenkunde. Darmst. 1834. 8. p. 59 sqq. 169 sqq.

1342) Antike Bildwerke p. 139 sqq.

1343) a. a. O.

1344) Soph. Phil. 1327. Vgl. Heinrich de Chryse insula et dea. Bonn. 1831. 4. Rhode res Lemn. p. 69. Opfer der Göttin Chryse: Arch. Zeit. 1845. no. 35. Winckelm. M. Ined. no. 120 (Bd. VIII, 142 sqq.).

Gewitterwolke so recht dunkel und schwarz[1345]) heraufkommt, in der Ferne schon ihr Nahen durch dumpfen Donner ankündigt, wenn sie allmälig immer weiter vorrückend die Sonne verhüllt und die Erde verdunkelt, rings um uns sich der ganze Himmel bezieht, Sturm sich erhebt, den Staub aufwirbelt, in den Bäumen und um die Häuser heult, wenn die Blitze zucken, der Donner kracht: dann erbebt mit der ganzen Natur der Mensch selbst, der Anblick der finstern Wolke erschreckt ihn, und er zittert vor dem Ungethüm, welches dort über ihm in den Lüften haust und wirthschaftet[1346]). Aus diesem Eindrucke erwuchs dem Griechen die Vorstellung von der Gorgo; der zuckende, stechende Blitz wurde zum leuchtenden, erstarrenden Auge, dessen Schrecken die Schlangenzüge der Blitze erhöhten, welche züngelnd das Haupt des Wolkenungethümes umgaben. Diese Gorgo nun ist keine andere als die Athene selbst, die schon von Homer als eine schreckliche geschildert und von Andern ausdrücklich *Γοργὼ*[1347]) und *γοργῶπις*[1348]) genannt wurde. Wie dies so oft in der Mythologie geschieht, zertheilte man späterhin die eine Gorgo in die drei Gorgonengestalten *Σθεινώ*, *Εὐρυάλη* und *Μέδουσα*, welche letztere mit der Gorgo identisch ist. Als Töchter der Wassergottheiten Phorkys und Keto[1349]) sind die Gorgonen und ihre Schwestern, die Gräen *Πεφρηδὼ* und *Ἐνυὼ* als Wolken zu fassen; von den beiden Söhnen, welche die Medusa mit dem Poseidon erzeugt hatte, und die, nach-

---

[1345]) *Μελάντερον ἠΰτε πίσσα*, *Δ*, 277. *ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν*, *Δ*, 278. *ῥίγησέν τε ἰδών* (d. Hirte), *Δ*, 279. Vgl. das Gleichnifs *Δ*, 275 sqq.

[1346]) Vgl. Hiob 36, 29 sqq. 37, 1 sqq. Thomson Sommer p. 161 sqq.

[1347]) Belegstellen bei Völcker, myth. Geogr. p. 24 sqq.

[1348]) Soph. fr. 705. Ahr.

[1349]) Hesiod. Th. 270 sqq.

dem Perseus ihre Mutter enthauptet, aus ihrem Körper hervorspringen, bezeichnet Chrysaor den Blitz und das Rofs Pegasos [1350]), welches hinauffliegt zum Zeus, dem es Donner und Blitz bringt (Hesiod.), das Donnergewölk. Dafs Athene dem Perseus bei der Tödtung der Medusa Beistand leistet, oder sie selbst tödtet [1351]), darf nicht auffallen, da auch die Schwester und der Vater Pallas, welche Athene erschlug, mit ihr identische Wesen sind [1352]). — Zweifelhaft ist, ob auch das Beiwort *ναρκαία* [1353]), die betäubende, auf die Gewitterwolke geht; das passendste Beiwort für die Wolke ist jedoch *αἰολόμορφος* [1354]), die mannigfach gestaltete. Unzweifelhaft deutet auf denselben Naturcharakter die Athene *ἀκρία* [1355]), die auf den Höhen heimische (nicht die Burggöttin) [1356]), wie die *Ἀϑ. Σουνιὰς* [1357]), *Σαλμωνία* [1358]); (auf dem Vorgebirge Salmonion auf Kreta), *Ἀρακυνϑιὰς* [1359]) (auf dem Berge Arakynthos in Boiotien) und *Βομβυλεία* [1360]). Dafs Athene dem Griechen Herrin der Wolken war, geht schliefslich noch daraus hervor, dafs sie die Aegis führt, und zwar nicht blos als eine vom Zeus geliehene, sondern

---

[1350]) Literatur über Pegasos s. bei Völcker, Myth. d. Japet. Geschlechtes p. 132, not. 81.

[1351]) S. Völcker Myth. Geogr. p. 31. not. 59.

[1352]) Völcker a. a. O. p. 32.

[1353]) Creuzer Symb. III, p. 507, not.

[1354]) Orph. hymn. 31.

[1355]) Zu Argos. O. Müller Dor. I, 401.

[1356]) „Die Beschützerin der Burgen hat sich offenbar erst aus der Bewohnerin der Anhöhen allmälig entwickelt; die Athena-Polias ist eine Art von politischer Anwendung der Athena-Akria." O. Müller Kl. Schr. II, 225, not. 79.

[1357]) Paus. I, 1, 1.

[1358]) C. J. 2555, 12.

[1359]) Rhian. bei Steph. Byz. p. 49, 25 West.

[1360]) Lyc. Cass. 786 von *Βομβυλία καὶ Βομβύλιον πόλις καὶ ὄρος Βοιωτίας*. Tzetz.

selbständig, da sie von der Kunst als mit der Aegis bekleidet dargestellt wird. Wie in dieser Aegis die Wolke als Ziegenfell angeschaut wurde, so sind an dem Helm der Athene Widderköpfe, und wird sie dargestellt als reitend auf einem Widder. — Athene ist aber auch

b) Herrin der Gewässer. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Wasser bietet sich von selbst dar: die Wolke entsteigt dem Wasser[1361]) und sendet Wasser; sie kann mithin auch als eine in den Gewässern heimische und über ihnen waltende angeschaut werden. Und diese Anschauung haben die Griechen durch eine ganze Reihe von Beiwörtern der Athene ausgesprochen. So heifst sie *αἴθυια*[1362]), Wasservogel, „Taucher", in Megara, *ἀσία*[1363]), die im Feuchten heimische, in Lakedaimon, *γυγαίη*, nach Eustath.[1364]) in Lydien verehrt, *κολοκασία*[1365]) (eine Art Bohne, die in Sümpfen und Seen wächst) in Sikyon, *λιμνάς*[1366]), *νεδουσία*[1367]), am Flufs Nedon in Messenien, *προμαχόρμα*[1368]) „Beschützerin der Buchten", *ἐκβασία*[1369]), die ein glückliches Anlanden gewährt, in Byzanz. Zweifelhaft könnte scheinen, ob *Ὄγκα* hierher zu beziehen sei. Dafür spricht die Stelle des Aeschylus[1370]): „Selige Herrin Onka

---

1361) *Δ*, 276 *νέφος — ἐρχόμενον κατὰ πόντον ὑπὸ Ζεφύροιο ἰωῆς.*

1362) Paus. I. 5, 3. 41, 6.

1363) Paus. III, 24, 7.

1364) Il. p. 366, 3.

1365) Athen. III, 72. Eine kuriose, von Winckelmann Mon. ined. no. 151 (Werke VIII, 277) gebilligte Erklärung giebt Palmer Exercit. in Autor. Graec. ad Athen. p. 488, wonach Athene *κολοκ.* Athene „mit einem kurzen Filzmantel" bedeuten würde.

1366) [Verwechselung mit Artemis? S. Creuzer III, 435. not. 3. — Anm. d. H.]

1367) Strabo VIII, 360. X, 487.

1368) Paus. II, 34, 8.

1369) O. Müller Kl. Schr. II, 184.

1370) S. c. Th. 164 sqq.

draufsen am Thore hilf dem siebenthorigen, deinem Sitz." Dafs Ὄγκα = Athene sehen wir aus *v.* 486 sq.: *γείτονας πύλας ἔχων Ὄγκας Ἀθάνας,* und *v.* 501 sq.:

Πρῶτον μὲν Ὄγκα Παλλὰς, ἥτ' ἀγχίπτολις,
πύλαισι γείτων ἀνδρὸς ἐχθαίρους' ὕβριν
εἴρξει νεοσσῶν ὥς δράκοντα δύσχιμον.

Sch. Aesch. S. c. Th. 148: *Ὀγκαία τοίνυν ἡ Ἀθηνᾶ τιμᾶται παρὰ Θηβαίοις. Ὄγκα δὲ παρὰ Φοίνιξιν ἡ Ἀθηνᾶ. καὶ Ὀγκαίαι πύλαι. μέμνηται τούτων καὶ Ἀντίμαχος καὶ Ῥιανός.* Pausanias[1371]) nennt die Göttin *Ὄγγα.* Er erklärt wie auch Sch. Aesch. den Namen für Phönizisch und nicht Aegyptisch, und gedenkt eines *βωμὸς* und *ἄγαλμα* der *Ὄγγα ἐν ὑπαίθρῳ,* von Kadmos gestiftet. — Die Verehrung dieser *Ὄγκα* zu Theben bezeugen auch die onkaiischen Thore (*ὀγκαίδες* oder *ὀγκαῖαι πύλαι*), über welche mit gewohnter Gelehrsamkeit Unger[1372]) handelt.

Auf die Nachricht, dafs der Name phönizisch sei, sich stützend, leitete denselben Valckenaer[1373]) ab von עדנקה von $\sqrt{}$ענק, wonach wir hier eine Athene *ἀκρία* oder *ἐπιπυργῖτις* oder geradezu eine *πολιὰς* haben würden. — Selden[1374]) denkt an אנקה (anaca) = clamor, gemitus, planctus, indem er sich auf Hesych. bezieht, der *ὀγκᾶται* durch *βοᾷ* erklärt. — Sickler[1375]) rekurriert auf עֲנָקִים, welches physisch die Riesin, ethisch die Herrscherin bezeichne. — Der Angabe von dem phönizischen Ursprunge des Wortes zum Trotz hielt Jablonski[1376]) dasselbe für

---

1371) IX. 12, 2.
1372) Theb. Par. p. 267 sqq.
1373) Eur. Phoen. 1068.
1374) de diis Syris. ed. III. Lips. 1662. 12. Synt. II. cp. 4. p. 295.
1375) Kadmus p. LXXIX sq.
1376) Vocc. Aegypt. p. 244.

Aegyptisch, indem er zu den *πύλαι ὀγκαίδες* die *πύλαι Νηιτίδες* von der ägyptischen *Νηῖθ* stellte. — O. Müller[1377]) leitet den Namen von dem Thebäischen Dorfe Onkai[1378]) ab, wo das Bild der Göttin errichtet war, und meint, dafs er wohl am allernatürlichsten mit dem Arkadischen Onkeion, der Demeter Erinnys heilig[1379]), in Verbindung zu setzen wäre. Ihm stimmt bei Creuzer[1380]).

Ich kann sprachlich nicht entscheiden, in wieweit die Etymologie richtig ist, nach welcher Schwenck[1381]) die Namen *Ὠκεανός, Ὠγύγης, (Γύγης), Ὄγγα, Ὄγκα, Ὀγχηστός* u. a. auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt. Die drei ersten sind ohne Zweifel dieselben, und von den drei letzten kann ich wenigstens das mit Zuversicht behaupten, dafs vom mythologischen Standpunkte aus nichts gegen ihren Zusammenhang mit jenen sich einwenden, im Gegentheil vieles dafür sich anführen lasse[1382]).

Was zunächst Onchestos betrifft, so ist alles, was sich an diesen Namen knüpft, Poseidonisch. Schon Homer[1383]) kennt

Ὀγχηστόν θ' ἱερόν, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος.

Hier war schon seit den ältesten Zeiten eine Amphiktyonie mit Wagenrennen zu Ehren des Poseidon, wobei die Pferde ohne Fuhrmann ihren Lauf machten[1384]). Natürlich mufste

---

[1377]) Orch. p. 115.

[1378]) Sch. Pind. Ol. II, 39. Tzetz. Lyc. 1225. Vgl. Unger Th. Par. p. 20.

[1379]) Tzetz. Lyc. 1225.

[1380]) III, 365 sqq.

[1381]) Andeut. p. 179 sq.

[1382]) „Der Name (Onkai, Onkeion) erinnert an Onchestos, wo ebenfalls alter Poseidonsdienst." Welcker Ep. Cycl. p. 67. not. 85.

[1383]) *B*, 506.

[1384]) Vergl. Hom. hymn. in Apollin. 230 sqq. O. Müller Orch. p. 65. 78. 202. Hermann St. A. §. 11, 8.

der Sage zufolge die Stadt von einem gewissen Onchestos gestiftet sein, der bald Sohn des Poseidon [1385]), bald des Boiotos [1386]) heifst, was dasselbe ist. Denn Wasser und Rinder sind der Mythologie zwei Identitäten, von denen später die Rede sein wird [1387]). Sollte doch der See bei Onchestos zum Vorzeichen der Zerstörung Thebens ein dumpfes Getöse von sich gegeben haben, wie Stiergebrüll [1388]), wobei man an die Glosse ὀγκᾶται = βοᾷ erinnert wird.

Wir können immerhin unentschieden lassen, ob Ὀγχηστὸς mit Ὠκεανός, Ὠγῆνος u. a. oder mit ὀχέω, ὄχος zusammenhängt; so viel ist klar, dafs es in dem einen wie in dem andern Falle und durch seinen Kultus in enger Verbindung zu Poseidon steht.

Weiter ist bemerkenswerth, dafs das onkaiische Thor auch πύλαι Ὠγύγιαι hiefs [1389]), der Sage nach von Ogygos, Sohn des Poseidon [1390]) oder des Boiotos [1391]).

Die Sagen von dem Arkadischen Onkeion bewegen sich in demselben Kreise und bestärken so unsre Vermuthungen. Im westlichen Arkadien, nicht weit von Thelpusa am Flufs Ladon lag der Ort Onkeion, in welchem sich ein Tempel der Demeter Erinys befand. Dieses Onkeion sollte nach Onkos, Sohn des Apollon, genannt sein, Demeter aber ihren Beinamen auf folgende Art erhalten haben. Ihre geraubte Tochter suchend kam sie auch in diese Gegend. Poseidon, der dort als ἵππιος verehrt wurde, verlangte nach

---

1385) Pausan. IX. 26, 5.
1386) Hesiod. bei Steph. Byz. p. 214, 32. West. Sch. Il. β, 506.
1387) Vgl. inzwischen Unger Th. Par. p. 257 sq.
1388) O. Müller Orch. p. 37.
1389) Unger p. 267 sqq.
1390) Tzetz. Lyc. 1206. p. 957 Müll.
1391) Unger l. l. p. 257 sq.

ihr, sie aber floh und nahm, um dem Gotte zu entgehen, die Gestalt einer Stute an; Poseidon verwandelte sich darauf in einen Hengst und wohnte so der Göttin bei, die darüber erzürnt den Namen Erinys erhielt, und aus der Umarmung des Gottes das Rofs Areion gebar.

Dieselbe Geschichte nun wird nach Boiotien verlegt, wo Areion bei der Quelle Tilphusa erzeugt sein sollte [1392]). Die Rolle, welche es bei dem Kriege gegen Theben und der Rettung des Adrastos spielt, ist bekannt. Und auf Kolonos waren Demeter, Poseidon, Adrastos und Athene neben einander. Bei der Erzeugung des Areion gedenkt man alsbald der Sage, wonach Poseidon auch der Athene nachgestellt haben soll. Ja ähnlich wie Hephaistos soll er bei dem Felsen von Kolonos schlafend Saamen verloren haben und aus demselben das Rofs *Σκύφιος* oder *Σκυφωνίτης* entstanden sein [1393]).

Diese Andeutungen werden genügen um einerseits zu zeigen, wie genau Poseidon mit den Lokalitäten Onchestos, Onkai und Onkeion in Verbindung steht; andrerseits wie übereinstimmend die Sagen sind, welche von diesen Lokalitäten und von der Athene erzählt werden.

Hiernach nun und nach dem Obigen nehme ich keinen Anstand zu behaupten, dafs die Athene Onka eine mit dem Poseidon innig verbundene [1394]) gewesen sei und demgemäfs sich auf Schifffahrt bezogen habe. Dies wird dadurch noch gewisser, dafs wir neben einem Apollon *δελφίνιος* einen *ὀγκαῖος* kennen. Da nun Apollon als *δελφίνιος* ein Gott der Seefahrt [1395]) und dieser Name nicht verschieden ist von

---

[1392]) Welcker Ep. Cykl. p. 66 sq. Preller Demet. p. 152 sqq. Hermann Q. Oedip. p. 86 sq.

[1393]) Tzetz. Lyc. 766.

[1394]) S. Hermann Q. Oed. p. 78 sq.

[1395]) Schwartz p. 66 sqq.

Τελφούσιος[1396]), welcher wiederum auf die Quelle Telphussa zurückgeht, mit welcher Apollon, wie wir oben sahen, mehrfach verknüpft ist: da ferner an Telphussa der Name Onkai eng in den Sagen angeschlossen erscheint, und von dem Arkadischen Onkai nicht blos erzählt wird, es sei von einem Sohn des Apollon Namens Onkos gestiftet, sondern Apollon an jenem Orte selbst einen Tempel und davon den Beinamen *Ὀγκαιάτης*[1397]) hatte oder *Ὀγκαῖος*, wie ihn Antimachus[1398]) nennt: so wird kein Zweifel sein, dafs Apollon *Ὀγκαῖος* ein *Δελφίνιος* d. h. ein Gott der Seefahrt gewesen sei. Was eben unsre obige Vermuthung über Athene Onka unterstützt.

Schliefslich bemerke ich noch zweierlei, erstens dafs Rückert[1399]) den Namen Onka von dem Hügel (*ὁ ὄγκος*) entnommen glaubt, auf welchem die Burg Kadmeia erbaut war. Er scheint sie demnach mit der *Ἀϑ. ἀκρία, ἐπιπυργῖτις* u. a. gleich zu stellen. Weshalb ich dies nicht glaube, geht aus dem Vorhergesagten hervor. — Zweitens, der berüchtigte Fourmont gab vor, in Amyklai einen Tempel der Onga und Inschriften, die sich auf diese Göttin beziehen, gefunden zu haben. Hierauf fufsend erklärte Welcker[1400]) den Namen Onka für karisch oder pelasgisch, und machten Raoul Rochette[1401]) und Creuzer[1402]) Kombinationen. Alles verschwindet vor der Thatsache, dafs Tempel und Inschriften eine blofse Fiktion Fourmonts sind[1403]). —

1396) s. Unger Th. Par. p. 117 sq. O. Müller Orch. p. 468 sq.

1397) Paus. VIII. 25, 11.

1398) Bei Pausan. VIII, 25, 9 (fr. 18 Schell.)

1399) p. 76.

1400) Kret. Kol. p. 11 u. 61.

1401) Hist. des colon. grecques I, 205 sq.

1402) III, 367 sq.

1403) Vergl. Böckh C. J. I. p. 65 sq. und zu no. 48. 49. 50. 55. 60. 61. 68.

Die Wolke befruchtet das Erdreich und giebt den Saaten Gedeihen; daher ist Athene auch

c) Herrin der Fruchtbarkeit. Diese Beziehung ist ausgesprochen in dem Mythos von Erechtheus. Athene kam zum Hephaistos[1404]), den bei dem Anblick der Göttin wollüstiges Verlangen ergriff, so dafs er ihr nachlief um sie zu umarmen. Sie aber, eine reine züchtige Jungfrau, duldete es nicht. Aus Hephaistos Saamen aber, der auf die Erde gefallen war, erwuchs Erichthonios[1405]). Oder so, freilich nach einem schlechten Gewährsmanne[1406]): nachdem Prometheus durch seine Hülfe die Athene aus dem Haupte des Zeus entbunden hatte, wollte er ihre Keuschheit verletzen, ward aber dafür zur Strafe an den Kaukasos geschmiedet. — Prometheus ist von dem Hephaistos nicht verschieden, daher auch die beiden Mythen nicht blos der Form nach auf eins hinauslaufen. Sie sind eine religiös-poetische Auffassung jenes Naturphänomens, welches sich an der Gewitterwolke darstellt. Hephaistos, der Blitz, Athene die Wolke, und der Saame des Hephaistos der Regen, welcher das Erdreich befruchtet, dafs aus ihm das Wachsthum (Erichthonios) hervorgeht[1407]).

[1404]) Ihr Verhältnifs ist ein sehr inniges; natürlich. So ist auf dem dreiseitigen borgh. Altar Athene mit Hephaistos gruppiert, welchen letzteren Winckelmann Gesch. d. K. III. 2, 6 nach falscher Ergänzung für eine Juno hielt. — Vgl. De la Barres in Mem. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XVI.

[1405]) Apollod. III. 14, 6. Creuzer Symb. III, 319.

[1406]) Duris b. Sch. Apollon. II, 1249 (vgl. Creuzer Symb. III, 319 sq.)

[1407]) Es ist bemerkenswerth, dafs von den Valkyrien, welche ebenfalls Wolkengestalten sind, erzählt wird, wenn sich ihre Rosse schütteln, triefe von den Mähnen Thau in die Thäler und fruchtbarer Hagel auf die Bäume (Grimm Myth. p. 393). Man sieht, wie ähnlich und doch wie verschieden, gemäfs den verschiedenen Volkscharakteren, ein und dasselbe Naturobjekt angeschaut worden ist.

Nachdem so Erichthonios entstanden war, nahm sich Athene seiner an, ernährte ihn, ohne dafs die übrigen Götter darum wufsten, und übergab ihn, da sie ihn unsterblich machen wollte, und nachdem sie ihn in einer Kiste verborgen hatte, der Pandrosos, des Kekrops Tochter, der sie zugleich verbot, die Kiste zu öffnen. Die Schwestern der Pandrosos aber, Herse und Aglauros oder Agraulos[1408]), öffneten aus Neugier dennoch die Kiste, sahen den Knaben von einer Schlange umwunden und starben, indem sie entweder von der Schlange selbst getödtet wurden oder, durch den Zorn der Athene wahnsinnig, sich von der Akropolis herabstürzten. Erichthonios ward von der Athene im Heiligthume erzogen, wurde König von Athen, stiftete auf der Burg ein Bild der Athene, setzte die Panathenäen ein, heirathete *Πραξιθέαν Νηΐδα νύμφην*, mit der er den Pandion zeugte, und ward, nachdem er gestorben war, in dem Heiligthume der Athene begraben.

So berichtet die Sage Apollodor[1409]), für die Alterthümlichkeit von dessen Erzählung die obgleich interpolierte Stelle des Homer[1410]) bürgt:

1408) Die Namen schwanken, Creuzer Symb. III, 391 sq. not. 4. Aehnliche Beispiele hat Meineke zu Euphor. fr. 83. Aber aus den Inschriften auf Kunstdenkmälern sehen wir, „dafs wenigstens in der Blüthezeit Athens die erstere Form im Gebrauche des Volks herrschte. S. J. de Witte descr. d'une coll. de vases peints. 1837. no. 105. p. 57 sq. Auch das Fragment bei Inghirami monum. Etruschi p. V. tav. LV. no. 5." O. Müller Ersch u. Gruber Encycl. p. 77. §. 4. not. 22. Der zweite Name mag durch die leichtere Aussprache oder die Bedeutung des ganzen Sagenkreises herbeigeführt sein. Vgl. die unten bei Aglauros angeführten Stellen aus Welcker p. 286.

1409) III. 14, 6.

1410) *B*, 546 sqq

Drauf die Athen bewohnten, des hochgesinnten Erechtheus
Wohlgebauete Stadt, des Königes, welchen Athene
Pflegte, die Tochter des Zeus, als die fruchtbare Erd' ihn geboren,
Setzt' ihn drauf zu Athen in ihren gefeierten Tempel.
(Vgl. η, 81.)

Dafs hier Erechtheus statt des Erichthonios genannt ist, hat nichts auf sich; es sind nur zwei verschiedene Formen ein und desselben Namens [1411]).

Von Abweichungen dieser Sage, die wie in der Regel an dem Sinne selbst nichts ändern, erwähne ich keine, da sie grade hier nur äufserst unbedeutend sind. Ueberall treten als beachtenswerth hervor das Verhältnifs der Athene zu Erichthonios, die drei Töchter des Kekrops und die Schlange.

Nach dem, was ich schon oben über das Verhältnifs der Athene zum Hephaistos und den hieraus entsprungenen Erichthonios bemerkt habe, kann es nicht zweifelhaft sein, dafs wir uns hier in einem Mythenkreise befinden, der sich durchaus auf agrarische Verhältnisse bezieht. Dies ist auch von allen Mythologen richtig eingesehen worden [1412]). Nur mufs man nicht, wie einige z. B. Creuzer gethan haben,

---

[1411]) Vergl. Sch. Il. β, 547. Buttmann z. Plat. Alcib. I. p. 148. ed. IV. Leake Topogr. v. Ath. Zürich. 1844. 8. p. 2. not. 2. O. Müller Orchom. p. 117. ed. II. Welcker Tril. p. 284. Hermann Antqt. I. §. 92, 7. p. 205. ed. III. Sturz z. Hellanic. fr. 13. p. 55. ed. II.

[1412]) Creuzer Symb. III, 389 sqq. 510—513. O. Müller Encycl. §. 4 sqq. p. 77 sqq. Minerv. Pol. p. 3 sqq. Rückert p. 13 sqq. Bröndsted Reisen und Untersuchungen II, 229 sqq. Welcker Tril. 284 sqq. Panofka Ann. del Inst. 1829. Vol. I. p. 290 sqq. bei Gelegenheit des auch von Lange Epistola ad Ilgenium. 1831. 8. erklärten und bei Creuzer Symb. III. tb. VII. wiederholten Reliefs, welches die Athene darstellt, wie sie, zwischen Hephaistos und Poseidon stehend, den ihr von der Ge dargereichten Erichthonios entgegennimmt. Vergl. O. Müller Arch. §. 371, 4. p. 542. Eurip. Jon. 267 sqq.

zu viel „Licht" hineinbringen. Der Mythos ist, wie gesagt, durchaus agrarisch.

Eine sinnvolle Phantasie ward bei Betrachtung, d. h. empfindungsvoller Betrachtung der Gewitterwolke zu Vorstellungen veranlafst, wonach der Blitz (Hephaistos) die Wolke (Athene) anzugreifen scheint und zwar in der Weise, dafs man, jenen männlich, diesen weiblich denkend, in diesem physischen Vorgange einen Versuch des Hephaistos auf die Tugend der Athene, und in dem aus der Gewitterwolke herabfliefsenden Regen den Saamen des Hephaistos zu erblicken glaubte, den er bei seinem Angriff aber vergeblich vergossen hätte. Aus diesem Saamen nun entsprang Erichthonios [1413]), das Produkt des befruchtenden Gewitter-

---

[1413]) Hier will ich bemerken, dafs ich die Gestalt unsres Mythos, wie wir sie aus Homer und Apollodor kennen, nicht mit Welcker (Tril. p. 285) für eine Umwandlung der ursprünglichen halte, wonach Erichthonios wirklich Sohn des Hephaistos und der Athene gewesen wäre und worauf das Epigramm bei Spanheim zu Callim. 134 p. 727 geht:

> *Ἡφαίστῳ πότε Παλλὰς ἔπ' ἀγκονίῃσι μιγεῖσα*
> *Εἰς εὐνὴν ἐμίγη Πήλεως ἐν θαλάμοις,*

noch auch mit eben demselben Gelehrten die Angabe, dafs Erichthonios vom Hephaistos mit der Ge gezeugt sei (Pausan. I. 2, 6. Welcker Tril. p. 285, not. 497) für nicht ursprünglich ansehe. Nemlich alle drei Vorstellungen gehen so leicht und natürlich aus der Anschauung des Naturobjekts, auf dem sie beruhen, hervor, dafs man von keiner sagen kann, sie sei natürlicher, also ursprünglicher als die andre. Vielmehr halte ich sie alle drei für gleich alt; sollte ich mich aber für eine besonders entscheiden, so würde ich sagen, dafs ich dies nur nach Mafsgabe des Alters der Zeugnisse könnte d. h. mich für die erklären müfste, welche der homerischen Stelle zu Grunde liegt. Aber wir werden uns ja wohl nach gerade daran gewöhnt haben, verschiedene Mythen als gleich berechtigt anzusehen und als gleich ursprünglich neben einander bestehen zu lassen. [Wir lernten die Athene mittelbar oder unmittelbar als Mutter des Erichthonios kennen. Dies war gewifs der Grund, weshalb man im Mittelalter (a. 1019) den Tempel der Athene auf der Burg als Kirche der Mutter Gottes benutzte. (Georg. Cedren. p. 717. Paris. vgl. Franc.

regens oder, was davon nicht unterschieden ist, der im Schoofse der Erde durch die Gewitterwolke (Hephaistos und Athene) erst eigentlich zum Leben kommende Keim. Darauf geht auch sein Name[1414]).

Philelphi Epist. Venet. 1502 fol. p. 31 b.); ebenso den Tempel des Theseus, der den Minotauros tödtete, als Kirche des heiligen Georg.] Was die Mythe betrifft, nach welcher Hephaistos mit Ge den Erichthonios erzeugt habe (Vf. d. Danais u. Pind. (fr. 231 Bgk.) bei Harpocr. p. 41 Bekk.), so ist die poetische Anschauung, nach welcher der Blitz, der im Gewitter mit Regen verbunden in die Erde schlägt, diese schwängert und befruchtet und danach mit ihr als Erzeuger des Fruchtkeimes gilt, ebenso schön als einleuchtend. Weniger kann man dies von einer andern Nachricht sagen, der zufolge Nemesis des 'Erichthonios Mutter war (Suid. p. 3199 Gaisf. Phot. Lex. Gr. p. 416 Dobr. ed. Lips.). Es ist offenbar, dafs Nemesis nicht mit der Athene kann gleichgestellt werden. Wie aber, wenn sie nur eine andre Gestalt jener *Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία* (Aesch. Prom. 210) wäre? Und in der That ist sie das, wie sich bei der Mythologie der Demeter ergiebt. Hier will ich nur darauf hinweisen, dafs alle Kulte, deren Mittelpunkt die Erde mit ihren wechselnden, aufblühenden und verwelkenden Erscheinungen bildet, einen finsteren Charakter tragen, düster, schwermüthig, melancholisch, grausam, blutig sind. So war Erichthonios der Ackersmann nicht blos der Ge Sohn, sondern nach einer Version jener Ge Nemesis, die seit alten Zeiten zu Rhamnus verehrt wurde; und dafs diesem agrarischen Kulte die Grausamkeit nicht fehlte, ist oben bemerkt.

[1414]) Creuzer Symb. III, 510 sq. 389. Welcker Tril. p. 284. Heyne Obss. Apollod. p. 328. Schwenck Etym. Andeut. p. 117. — Die erste Hälfte des Namens *ἐρι-* hat man sehr verschieden abgeleitet; von

a) *ἔρις*, in Bezug auf den Streit zwischen Heph. und Athene. Hygin. fb. 166. p. 282. Stav. Myth. Vat. I, 128. II, 37 u. 40.

b) *ἔριον* (Wolle), weil Athene den ihr an den Schenkel gekommenen Saamen des Heph. mit Wolle abgewischt, diese dann auf die Erde geworfen habe, woraus nun Erichthonios entstanden. Umgekehrt ist es richtig; der Zug entstand, weil man sich durch *ἐρι-* an *ἔριον* erinnern liefs. Kallimach. bei Sch. Il. *β*, 547. Tzetz. Lycophr. 111.

c) *ἔρα* (Erde) Erdländer. Schwenck Andeut. p. 117.

d) *ἐρύω* (aufreifsen) Erdaufreifser, als Ackersmann. Vgl. *Ἐρυσίχθων*. Vgl. Creuzer Symb. III, 510 sq. *ἐνοσίχθων ἄροτρον*

Seiner weitern Entwickelung nimmt sich Athene an, die ihn von der Ge empfängt. Die mystische Kiste, worin sie den jungen Erichthonios birgt, wird wohl der dunkle Schoofs der Erde sein, in dem der Keim seiner Vollendung entgegenreift[1415]), während seiner Pflege warten

Pandrosos = die Thaureiche, Allthau.

Aglauros = die Heitre? (sc. des Himmels, der heitre Himmel)?[1416])

und Herse[1417]) = Thau (von ἡ ἕρση)[1418]).

Euphor. fr. 140. So auch Pott Etym. Forsch. I, 90. „Aufreifsung der Erde bewirkend."

e) ἐρι — (sehr — z. B. ἐριβῶλαξ). Welcker Tril. p. 284. So auch Forchhammer p. 55, da er ihn „den wahren Sohn der Erde, den Autochthonen" nennt.

f) ἔρω (sero) Sämann. Welcker Z. f. a. Kst. Bd. I. p. 112. not. 23, mit Verweisung auf Lennep Etym. V. ἔρα und Kanne Verwdschft. d. Gr. u. D. Spr. p. 134.

[1415]) Ueber die *παρακαταθῆκαι* aus dem Kreise des Demeterkultes s. Welcker Tril. p. 285.

[1416]) Wenn man den Namen nicht lieber mit Forchhammer p. 59 auf den glänzenden Thautropfen beziehen will. — O. Müller Encycl. p. 78. not. 27 (Kl. Schr. II. p. 140) führt das Wort mit Lucas Q. Lexic. I. auf den Stamm *ΓΛΑΥ* (*ΓΛΑ*) zurück, wovon *ΓΛΑΥΚ* eine Nebenform, „die hellglänzende." — Vgl. Preller Demet. p. 289. not. 18.

[1417]) „Es bleibt immer auffallend, dafs die beiden Namen Herse und Pandrosos sich in ihrer Bedeutung so nahe liegen, und es möchte daher leicht die eine dieser Kekropiden aus einem Beinamen der andern entstanden sein. Man schwur nur bei der Aglauros und Pandrosos, nicht bei der Herse. Sch. Rav. ad Arist. Thesm. 533." O. Müller Encycl. p. 78. not. 28. (Kl. Schr. l. l.)

[1418]) Sehr passend vergleicht Welcker p. 286 hierzu Ovid. Fast. I, 681 sq.

Cum serimus coelum ventis aperite serenis
(Aglauros)
Cum latet aetheria spargite semen aqua.
(Herse u. Pandrosos)

Diese Bedeutung der drei Töchter war den Alten selbst auch keineswegs unbekannt. Steph. Byz. Ἀγραυλή (p. 11, 6 West.): τρεῖς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόντων τοὺς καρποὺς ὠνομασμέναι [Κέκροπος

Aber, indem sie ihn pflegen, öffnen sie die Kiste, da der Keim, vom Thau genährt, die Hülle des Erdreichs durchbricht und zu dem Lichte strebt, der Thau selbst dagegen, von dem Keime und der Erdenhülle aufgenommen, vernichtet, getödtet wird. Dies ist wohl der Sinn von dem Tode der drei Schwestern, von dem ich nicht anstehe zu behaupten, dafs hierbei allerdings die Sage, wonach er durch den Drachen selbst bewirkt wird, älter sei als die andre, vielleicht durch die Tragödie gebildete, der zufolge die Töchter des Kekrops sich im Wahnsinn von der Burg herabstürzen [1419]).

Die Schlange ist Symbol für die zeugerische Kraft des Erdlebens. Man kam wohl auf dieses Symbol, indem man von der Aehnlichkeit geleitet wurde, die zwischen dem stillen, verborgenen, heimlichen Wirken des Keimes, überhaupt alles Erdenlebens, welches sich aus dem Schoofse der Erde hindurchwindet zum Licht und Leben und der verborgenen, heimlichen, schlüpfenden, unmittelbar an der

---

θυγατέρες] *Π.* *Ἑ.* *Ἄγραυλος.* Sie heifsen daher auch *Παρθένοι Ἀγραυλίδες* Eurip. Jon. 23 („die auf dem Acker hausenden Jungfrauen, eine Art agrarische Nymphen." O. Müller Encycl. p. 78. Kl. Schr. II. 1.1.). vgl. Hesych. I. p. 64. *Ἄγραυλοι οἱ ἐν ἀγρῷ νυκτερεύοντες.*

[1419]) Obgleich dies freilich auch nicht blofse Fiktion sein, sondern, was Welcker Tril. p. 285 sq. und Creuzer III, 393 meinen, auf ein wirklich beim Kult gebräuchliches ehemaliges Menschenopfer zurückdeuten mag. Denn Menschenopfer war auch in Salamis auf Kypros bei diesem Dienste, wo, wenigstens späterhin, der Aglauros jährlich (im Monat Aphrodisios, den deshalb Welcker Ep. Cycl. p. 303. not. 486 für einen Frühlingsmonat hält, während er nach Ideler der erste Herbstmonat war, freilich nur im Paphischen Kalender; denn die Salaminier hatten — mit einiger Umstellung — die aeg. Monate, vgl. Ideler.) ein Jüngling geopfert wurde, den man mit der Lanze durchbohrte. Porphyr. de abstin. II, 54. IV, 8. Vgl. Theodoret. Therapeut. lb. VII. p. 894. ed. Schulz. Cyrill. gegen Julian. lb. IV. p. 129. O. Müller Encycl. §. 9. p. 81. (Kl. Schr. II. p. 147.) Engel Kypros II, 664 sqq. Euseb. P. E. IV, 16 (X, 9) in Constant. cp. 13.

Erde hin und aus ihr hervorkriechenden Schlange stattfand, der Schlange, die ja auch in etwas durch ihre Form mit den länglichen, im Winde hin- und hergeschlängelten Gewächsen, und dadurch, dafs sie alljährlich aus der alten Haut zu neuem Leben hervorgeht, mit dem Keime, der aus vergehendem Saamen ein neues Dasein entwickelt, Aehnlichkeit hat, und zugleich das gröfste, auffallendste Thier ist, welches unmittelbar an der Erde hinkriecht[1420]). Doch es bedarf hier keiner weitern Erörterung, da für unsern Zweck die einfache Erwähnung genügt, dafs das Symbol der Schlange ein solches ist[1421]). Nur das will ich noch beiläufig bemerken, dafs auch die Schlange des Paradieses nichts andres bedeutet als die Verführung des Weibes durch die Sinnlichkeit des Geschlechtstriebes zum Genusse desselben, wovon, wie bei Here und Aphrodite, der Apfel das Symbol ist[1422]).

Nachdem nun Erichthonios das Licht erblickt hat durch die zu ihm hindurchdringende Neugier der seiner wartenden Kekropstöchter, übernimmt seine weitere Pflege Athene selbst. Denn während ihm in seiner Erdverhüllung zunächst der stille Thau und die Feuchte des Landes Nahrung gab

---

[1420]) „Erde sollst du essen dein Lebelang." — Anders deutet die Schlange (δράκων) Forchhammer p. 57 sq., indem er den Namen von δράω, δέδρακα = τρέχω ableitend sie für ein Symbol des laufenden, sich schlängelnden Flusses erklärt. — Dagegen Gerhard Hyperb. Röm. St. I, 14. not.: „So dient die feuchte, am Erdboden haftende Schlange zum sprechenden symbolischen Ausdruck der fruchtbar feuchten Erdkraft, während abgezogene Eigenschaften und Erscheinungen desselben Thieres zur allegorischen Bezeichnung abstrakter Begriffe, der Heilkraft, der Klugheit, endlich gar der Zeit und Ewigkeit werden." —

[1421]) So fährt Demeter mit Schlangen auf unzähligen Denkmalen.

[1422]) Schlange = phallus.
Apfel = testiculi.

und seine Hülle dadurch lüftete, findet er nunmehr sein Gedeihen durch die Fürsorge der Wolke, die mit befruchtendem Regen ihn weiterem Wachsthum entgegenführt. So gedeiht Erichthonios unter Athenens Schutz[1423]).

[1423]) Der Uebergang dazu, dafs Erichthonios König des Attischen Landes wird, ist nicht so grofs, wie es vielleicht scheint. Wenn einmal die gläubige Phantasie den gedachten Vorgang im Naturleben sich unter dem Bilde des Erichth. vergegenständlicht hatte, so ward sehr leicht aus ihm zugleich das Bild des ersten Ackerbauers des Attischen Landes und, inwiefern die ältesten Bewohner von Attika, welchen diese Mythe zu eigen war, Ackerbauer waren, aus dem Erichth. der Landesheros, von welchem sie selber abstammten. Daher auch, weil jedes Volk Anspruch auf das höchste Alter macht, Erichth. geradezu der erste Mensch genannt wird, Sch. zu Aristid. Panath. p. 102 Jebb.

Es bedarf nach dem, was eben über die Bedeutung des Erichth. gesagt ist, keines weiteren um den Sinn der Angaben zu verstehen,

1) dafs er König von Attika war;
2) als Schiedsrichter zwischen Poseidon und Athene dieser Attika zusprach. Apollod. III. 14, 1 (wo jedoch Westerm. Ἐρυσίχθονα hat, was, wie wir sehen werden, in der Sache nichts ändert, und Apollod. der Meinung einiger widerspricht, dafs Erichth. Schiedsrichter gewesen.
3) dafs er den Dienst der Athene stiftete, ihr auf der Akropolis einen Tempel baute und ihr zu Ehren die Panathenäen anordnete. Hygin. P. A. II, 13. p. 446. Stav. Hellenic. b. Harpocr. *Παν.* (fr. 13 St.) Chron. Par. X, 17. p. 562 Müller. (C. Inscr. II, 300). Schneidewin Philol. I, 1. p. 11 sq. Stav. z. Hygin. l. l. p. 447. not. 11. Apollod. III, 14, 6. Philoch. bei Harpocr. *Κανηφόροι.*
4) dafs er zuerst das Viergespann anschirrte (Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 12 Jebb. p. 18 Dind. Aelian. V. H. III, 38. Virg. Georg. III, 113 sq. Plin. H. N. VII, 56. Daher begleitet Erichth. die Rossebändigerin Athene unter den Figuren des westlichen Giebelfeldes vom Parthenon, s. Creuzer zu Stuart's Alterth. v. Athen. I, 544—549 der deutsch. Uebers. Böckh C. J. II. p. 313 (zu Chron. Par. l. l.), weshalb er auch später als Fuhrmann unter die Sterne versetzt wurde. Hygin. l. l.
5) dafs er entweder (vgl. Creuzer III, 512 sq.)
   a) selbst Schlange war (Hygin. l. l. p. 447), oder
   b) nur Schlangenfüfse hatte (Hygin. l. l. p. 447. fb. 166. Serv. z. Georg. III, 113.

Ich komme zu den drei Schwestern Herse, Pandrosos und Aglauros. Allen dreien wurden zu Athen bedeutsame

---

Die Bewohner Attika's verehrten seit den ältesten Zeiten, gemäfs dem Charakter der Pelasger, Götter, die sich auf Ackerbau bezogen. (Darauf geht auch der Mythos von Androgeos und Eurygyes.) Solche Beziehungen und daher auch natürlich grofse Verwandtschaft mit der eben behandelten Sage von Erechtheus treten überall deutlich hervor. Aufser Erechth. nämlich wird ein anderer als Autochthon gesetzt. Mit Agraulos, der Tochter des Aktaios, zeugte Kekrops den Erysichthon, die Agraulos, Herse und Pandrosos (Apollod. III, 14, 2. Paus. I. 2, 5. Vgl. O. Müller Kl. Schr. II, 89). Ueber die Kinder des Kekrops so wie über seine Gemalin Agraulos kann kein Zweifel stattfinden; dieselben Namen haben wir vorhin erörtert. Erysichthon ist ganz identisch mit Erechtheus, „der Erdaufreifser" (s. Preller Demet. p. 331. not. 7), der Ackersmann. Aktaios, der Vater der Agraulos, ist wohl schwerlich etwas anderes als eine Personifikation des Küstenstriches (ἀκτή), wie einst ganz Attika geheifsen haben soll (Steph. Byz.). Kekrops selbst mufs dasselbe bedeuten, was Erechtheus, denn an ihm haften dieselben Sagen. Denn auch er heifst αὐτόχθων (Apollod. III, 14, 1. Anonym. de incred. 1. p. 321, 5. West. Myth.), Sohn der Erde (Antonin. Lib. 6. Hygin. fb. 48. Euseb. Canon. chron. II. p. 226. ed. Mai) oder des Hephaistos (Hygin. fb. 158.) und wird zwiegestaltig (διφυής, Sch. Aristoph. Vesp. 438. Plut. 773. vgl. Creuzer Symb. III, 390. not. 1. Anonym. de incred. l. l. u. Westerm. Myth. p. 374, 32) genannt, oben Mensch unten Schlange (Apollod. III, 14, 1 u. v. A.) Somit ist denn Kekrops ganz in der Reihe agrarischer Kulte, zu der auch Erechtheus gehört. Und diese seine Wesenheit tritt auch in dem hervor, was sonst noch von ihm erzählt wird: dafs er statt blutiger Opfer Kuchen (πέλανοι) dargebracht; den Streit zwischen Poseidon und Athenen (angeblich hatte der uralte Epiker Palaiphatos aus Athen auch geschrieben Ἀθηνᾶς ἔριν καὶ Ποσειδῶνος ἔπη α, Suid. s. v.), von denen jener auf der Burg einen Quell, diese einen Oelbaum hervorgehen liefs, zu Gunsten der letzteren entschieden habe. Wie eng er überhaupt mit dem Dienste der Athene zusammenhängt, sehen wir daraus, dafs sein Grab auf der Burg im Tempel der Athene Πολιοῦχος war, grade wie Erechtheus das seine in dem der Polias hatte (Antiochos fr. 15 Müll.), und dafs ein Kekrops uns in Verbindung mit Athene noch mehrfach begegnet. So sollte das Diadische Athen auf Euboia einen Kekrops zum Gründer haben (O. Müller Orch. p. 116), desgleichen Athen und Eleusis am Triton in Boiotien von einem Kekrops gestiftet sein,

Gebräuche gefeiert [1424]) und waren, wenigstens den beiden letztern, Heiligthümer daselbst gewidmet.

Aglauros [1425]) hatte ihren Tempel auf der Nordseite der Akropolis [1426]). Hier schworen die mit Schild und Lanze ausgerüsteten Epheben den Eid, nach Kräften das Vaterland und sein Wohl im Kriege und im Frieden zu erhalten, zu vertheidigen und zu mehren [1427]). Der Grund lag in dem Wesen der Agraulos, als einer das Gedeihen und das Wachsthum befördernden Gottheit; obgleich die Mythe einen andern angiebt: Als in einem Kriege die Athener das Orakel erhielten, der Krieg werde enden, wenn Jemand freiwillig für die Stadt in den Tod gehe, da war es Agraulos, die sich dem Vaterlande opferte. Es versteht sich aus dem vorhergehenden eigentlich von selbst, dafs Agraulos von der Athene nicht eigentlich verschieden ist, ebensowenig als Herse und Pandrosos. Zum Ueberflusse lernen wir es

---

dessen Heroon in der alten Stadt Haliartos noch Pausanias sah. (O. Müller a. a. O. Paus. IX, 33, 1).

Es würde uns hier viel zu weit führen, wenn ich in derselben Weise, wie Kekrops und Erechtheus, die übrigen mythischen Personen der attischen Urgeschichte und ihre Genealogien behandeln wollte. Die Rücksichten, nach denen sie aufgefafst und gedeutet werden können, sind in dem Bisherigen gegeben, und wird die Anwendung auf die hier nicht zu besprechenden Heroen leicht sein. (Ueber Halirrhotios, Sohn des Ares und der Aglauros, s. O. Müller Encycl. p. 78. §. 5. (Kl. Schr. II. p. 140.); über *Βουζύγης* Preller Demet. p. 290 sqq. vgl. 391 sq.).

[1424]) Creuzer Symb. III, 393.

[1425]) Hesych. I. p. 54 sq. *Ἄγλαυρος. θυγάτηρ Κέκροπος· παρὰ δὲ Ἀττικοῖς καὶ ὀμνύουσιν κατ' αὐτῆς. ἦν δὲ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς.*

[1426]) Herod. VIII, 53. O. Müller Encycl. §. 9. p. 80 sq. (Kl. Schr. II, p. 146.)

[1427]) Vgl. die Cit. bei Hermann Antiqt. I. §. 123, 7. — Diesen Eid setzten Böckh Ind. lect. 18¹⁹/₂₀ und Vömel Z. f. A. 1846. no. 9. p. 68—70 mit einem Feste der Agraulos in Verbindung, welches sie Agraulien nennen und an das Ende des Sommers oder Herbstes verlegen.

zunächst für Aglauros aus Harpocr. s. v. *Ἄγλαυρος ἡ θυγάτηρ Κέκροπος. ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς*[1428]). — Der Agraulos oder, wie wir sagen können, der Athene Agraulos waren bestimmte Feste zu Athen geweiht, die *καλλυντήρια* und *πλύντηρια*, an welchen das Bild der Göttin gewaschen und geschmückt wurde[1429]).

[1428]) Vergl. Meurs. lectt. Attic. II, 13 in Gronov. Thes. Tom. IV. p. 1816 u. weiter unten.

[1429]) Phot. s. v.: *Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια ἑορτῶν ὀνόματα. γίνονται μὲν αὗται Θαργηλιῶνος μηνὸς, ἐνατῇ μὲν ἐπὶ δέκα Καλλυντήρια, δευτέρᾳ δὲ φθίνοντος τὰ Πλυντήρια. τὰ δὲ Πλυντήρια φησὶ διὰ [τὸ μετὰ] τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐντὸς ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς [ἱερὰς] ἐσθῆτας, εἶθ' οὕτω πλυθείσας τὴν ὀνομασίαν λαβεῖν ταύτην. τὰ δὲ Καλλυντήρια, ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἄγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμῆσαι· διὸ καὶ Καλλυντήρια αὐτῇ ἀπέδειξαν· καὶ γὰρ τὸ [καλλύνειν καὶ] κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν ἐστίν.* — „Von diesem Artikel besitzen wir noch einen im Ganzen kürzeren, im Einzelnen aber vollständiger erhaltenen Auszug in den *Λέξεις ῥητορικαὶ* in Bekkers Anecd. I, p. 270. Derselbe lautet: [*Καλλυντήρια*] *ἀπὸ τοῦ καλλύνειν καὶ κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν. Ἄγραυλος γὰρ ἱέρεια πρώτη γενομένη τοὺς θεοὺς ἐκόσμησε. Πλυντήρια δὲ καλεῖται διὰ τὸ μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἑνὸς* (l. *ἐντὸς*) *ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς ἱερὰς ἐσθῆτας.* Die im Text des Photios eingeklammerten Worte sind aus diesem Auszuge ergänzt, dessen erstes Wort wieder aus dem Photios ergänzt ist." Petersen Z. f. A. 1846. no. 73. p. 578. not. 3. „Nach dieser Stelle, s. Petersen l. l. p. 578, wie sie vorliegt, wurden die Kallynterien, an denen Agraulos die Götter schmückte, am 19., und die Plynterien, an denen man die heiligen Kleider wusch, am 29. Thargelion gefeiert. Wenn nun, wie aus andern Stellen zu entnehmen ist, das Anlegen der Kleider und das Schmücken sowie die Entkleidung und die Wäsche der heiligen Gewänder sich zunächst auf die Statue der Athene (das *ἀρχαῖον βρέτας* im Tempel der Polias) bezog, so wäre die Göttin nur zehn Tage im Jahre bekleidet, die übrige Zeit unbekleidet gewesen. Dies ist nun sowohl an sich undenkbar, als auch deshalb (p. 579), weil bei der Entkleidung der Tempel eingehegt und der Benutzung Ungeweihter entzogen ward, das Jahr hindurch aber manche Feste gefeiert wurden, an denen der Tempel zugänglich sein mufste. Denn dafs hier an das Bild der Athene Pallas im Erechtheum zu denken sei, ist allgemein anerkannt. Man möchte zunächst an eine einfache Umstellung der Daten oder Festnamen denken, allein daran hindert uns eine andere Angabe

Ein besonderes Geschlecht, das der Praxiergiden, ver-

über die Zeit der Plynterien, deren Urheber glaubwürdiger ist. Plutarchos nemlich im Leben des Alkib. c. 34. berichtet von dessen Rückkehr nach Athen im Jahre 411 v. Chr. Folgendes: οὕτω δὲ τοῦ Ἀλκιβιάδου λαμπρῶς εὐημεροῦντος, ὑπέθραττεν ἐνίους ὅμως ὁ τῆς καθόδου καιρός· ᾗ γὰρ ἡμέρᾳ κατέπλευσεν, ἐδρᾶτο τὰ Πλυντήρια τῇ θεῷ. („Beim Hesych. heifst es dagegen: *Πλυντήρια ἑορτὴ Ἀθήνῃσι, ἣν ἐπὶ Ἀγραύλῳ, τῇ Κέκροπος θυγατρὶ ἄγουσιν*, was auf die Identität der Agraulos und der Göttin schliefsen läfst." Vgl. oben) *δρῶσι δὲ τὰ ὄργια Πραξιεργίδαι Θαργηλιῶνος ἕκτῃ φθίνοντος ἀπόῤῥητα, τόν τε κόσμον καθελόντες καὶ τὸ ἕδος κατακαλύψαντες, ὅθεν ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων τὴν ἡμέραν ταύτην ἄπρακτον Ἀθηναῖοι νομίζουσι.* Obgleich nun wohl Niemand die Richtigkeit der Angaben beim Photios wird vertheidigen wollen, so ist es doch auch schwer, eine Verderbnifs zweier Zahlen anzunehmen, die nicht in Zeichen ausgedrückt, sondern in Worten vollständig ausgeschrieben sind. Nehmen wir deshalb eine mit Auslassung verbundene Umstellung der Daten an, wie sie bei einem so ungeschickten Auszuge leicht möglich war, so können die Daten Anfang und Ende einer Reihe von Festen, deren Mittelpunkt Plynterien und Kallynterien bildeten, bezeichnen, wie sie im Attischen Kalender häufig vorkommt. Dies ist nun aber keine blos willkührliche Annahme, sondern wird durch Zeugnisse beglaubigt. Wir wissen, dafs der Drittletzte jedes Monats, also auch der 28. Thargelion (denn dieser war ein voller Monat — d. h. wenigstens in diesem Jahr —) der Athene heilig war (s. O. Müller in der Allg. Encycl. Sect. III. Bd. X. p. 85). Dieser Tag fällt aber innerhalb der angegebenen Zeitgränze. Ferner mufsten die Kallynterien auf die Plynterien folgen; wenn man also nicht annehmen will, dafs sie den Schlufs dieses Festcyklus gebildet haben, weil allerdings nicht wahrscheinlich, dafs das Bild der Göttin mehrere Tage unbekleidet gestanden habe, so müssen sie zwischen dem 26. und 29. gefeiert sein." — Durch Kombination sucht nun Petersen wahrscheinlich zu machen, dafs diese Feste folgendermafsen gefeiert worden:

Thargelion			
19. 20.	*Βενδίδεια* (Procl. z. Tim. p. 9 u. 27. Basil.). Peters. p. 579 sq.		= 2. Juni 410.
21. 22. 23. 24.	Eintragung in das *ληξιαρχικόν*. Leistung des Bürgereides im Haine der Agraulos. Wahl der Magistrate.	Petersen p. 581—597.	
25.	*Πλυντήρια*	Plut. Alcib. cp. 34.	
26. 27. 28.		s. oben.	= 8—12. Juni 410.
29.	*Καλλυντήρια*	vgl. Phot. l. l.	

waltete diese Gebräuche[1430]), während welcher die ganze Stadt alle Geschäfte ruhen liefs und wenigstens Einen der Festtage mit öffentlicher Trauer beging[1431]). Daher sahen es einige von den Athenern als ein böses Omen an, dafs Alcibiades an dem Tage, ᾗ *Πλυντήρια ἦγεν ἡ πόλις*, mit der Flotte im Peiraieus einlief.

Man fragt mit Recht nach der Bedeutung dieses Festes. Wir dürfen uns schwerlich mit der Erklärung befriedigen, dafs das Waschen des alten Holzbildes und seiner Kleidung dem Kultus angehöre, welcher die Bilder der Gottheit nach der Analogie eines menschlichen Körpers behandelte[1432]). Schon die enge Beziehung, in die Aglauros, die wir als durchaus zu dem agrarischen Mythenkreise des Erichthonios gehörig kennen, zu diesem Feste gesetzt wird, läfst uns vermuthen, dafs das Fest selbst nicht ohne agrarische Bezüge gewesen sei. Und dies wird uns nun allerdings bestätigt durch eine Notiz der Lexikographen[1433]), wonach der Göttin an den Plynterien eine Feigenmasse dargebracht wurde zum Andenken an diese erste Nahrung civilisierteren Lebens.

O. Müller (Philol. Mus. Cambridg. Vol. II, 234.) setzte die *Καλλ.* und *Πλυντ.* auf den 21. oder 22. Thargelion am dritten Tage nach den Bendideien, während Dodwell (de cyclis p. 349) und C. Hermann (Ant. II. §. 61) die abweichende Bestimmung bei Plutarch aus der Ausdehnung des Festes über mehrere Tage erklären. —

[1430]) Hermann l. l. not. 5. Welche Stelle dabei den beiden Mädchen *πλυντρίδες* oder *λουτρίδες* (Phot. p. 231) zugekommen, und in welchem Verhältnifs sie sowohl als auch der *κατανίπτης*, der den Schmutz unter dem *πέπλος* (*κάτω τοῦ πέπλου*) abzuwaschen hatte (Etym. M. p. 499), zu dem Geschlechte der Praxiergiden stand, wissen wir nicht.

[1431]) Plutarch. l. l. Xenoph. Hellen. I. 4, 12.

[1432]) Hermann Antqt. II. §. 61. p. 318.

[1433]) Hesych. *Ἡγητηρία*. Etym. M. p. 418: *ἡγητορία παλάθη σύκων, ἣν ἐπὶ τῇ πομπῇ τῶν Πλυντηρίων φέρουσιν, ὅτι ἡμέρου ταύτης πρώτης τροφῆς ἐδέξαντο.* Vgl. Eustath. z. Od. p. 1964, 12.

Anm. 1. *Πλυντήρια* auf Paros. C. Inscr. no. 2265, 23 (Tom. II, 218). Paros hatte nebst andern Inseln des ionischen Meeres ionische Bevölkerung aus Attika erhalten. Vgl. Hermann Antqt. I, §. 77. p. 166. Bergk Monatskde. p. 26.

Anm. 2. Steph. Byz. *Ἀγραυλή* (p. 11, 4 West.) *δῆμος Ἀθήνησι τῆς Ἐρεχθηίδος φυλῆς*. Doch schrieben, wie Steph. selbst sagt, andre *Ἀγρυλή*, und diese Schreibart wenigstens ist vorzuziehen, obgleich man auch diesen Namen der Phyle Erechtheis auf einen mythischen Hintergrund und zwar den des Erechtheus und der Aglauros wird zurückführen müssen. Ebenso die *πόλις Ἀθηναίων ἄποικος ἐν Σαρδοῖ, ἀπὸ τοῦ δήμου κληθεῖσα Ἀγρυλή* Steph. Byz. l. l. p. 11, 8.

Diese Bedeutung des Festes der Plynterien und Kallynterien wird noch deutlicher durch das der Herse zu Ehren gefeierte, die sogenannte *Ἑρσηφορία*. Von einem Heiligthume der Herse ist nichts ausdrücklich überliefert. Forchhammer[1434]) schlofs auf ein solches in der Nähe der Aphrodite *ἐν κήποις* am Ilissos befindliche aus Pausan. I. 27, 3. Indefs ist mir dies sehr zweifelhaft.

Was den Namen des Festes betrifft, so schwankt derselbe zwischen *ἑρσηφορία* und *ἀῤῥηφορία*[1435]), ebenso der Name der dabei wirkenden Mädchen zwischen *ἀῤῥηφόροι* und *ἐῤῥηφόροι*; doch überwiegt die erstere Schreibart, und auch für den Namen des Festes wird *ἀῤῥηφορία* vorzuziehen, der andere nur aus der Bedeutung des Festes eingeführt sein. Denn dafs die *ἀῤῥηφορία* der Herse galten, ist sicher, wie aus dem Zeugnisse des Istros, so aus Hesych.[1436]): *αἱ τῇ Ἕρσῃ ἐπιτελοῦντες τὰ νομιζόμενα*, und Moeris[1437]): *αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ*, obgleich auch hier, wie

---

[1434]) p. 63.

[1435]) Sch. Arist. Lysistr. 642: *ἠῤῥηφόρουν*] *οἱ μὲν διὰ τοῦ α, ἀῤῥηφορία, ἐπειδὴ τὰ ἄῤῥητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. οἱ δὲ διὰ τοῦ ε ἑρσεφορία. τῇ γὰρ Ἕρσῃ πομπεύουσι, τῇ Κέκροπος θυγατρί, ὡς ἱστορεῖ Ἴστρος* (fr. 17 Müll.).

[1436]) Tom. I, p. 1444.

[1437]) p. 141.

bei Aglauros und den *Πλυντήρια* die Athene immer die Hauptperson ist, daher Etym. M. p. 149 *ἀῤῥηφορία· ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἐν τῷ Σκιροφοριῶνι μηνί*; aus welcher Stelle wir zugleich sehen, dafs dies Fest im Skirophorion d. h. in dem auf den Thargelion folgenden Monate begangen wurde, also Juni/Juli.

Es wurden aber hierzu vier junge Mädchen von 7—11 Jahren, die eben *ἀῤῥηφόροι* hiefsen, durch den *ἄρχων βασιλεὺς* aus den adligen Geschlechtern (*κατ' εὐγένειαν*) erwählt[1438]) und während dieses Festes bei den heiligen Gebräuchen verwandt. Das ganze Fest leiteten die Eteobutaden, von denen gleich mehr gesagt werden soll. Zwei von diesen Mädchen nahmen Theil an der Verfertigung des Peplos für die Göttin[1439]); die beiden andern, welche in der Nähe des Tempels der Athene Polias wohnten und sich einige Zeit bei der Göttin aufhielten[1440]), mufsten, wenn das Fest da war, während der Nacht Folgendes thun[1441]). Die Priesterin gab ihnen etwas auf dem Kopfe zu tragen, wovon weder diese noch jene wufsten, was es sei; hiermit gingen sie zu einem *περίβολος,* nicht weit von der *Ἀφροδίτη ἐν Κήποις,* durch den man in eine unterirdische, von Natur vorhandene, Höhle kam, in welche die beiden Mädchen hinabstiegen. Dort liefsen sie das, was sie mitgebracht hatten, und trugen darauf etwas anderes, aber

---

[1438]) Und zwar wohl schon ein Jahr vorher, wie man theils aus Pausan. I. 27, 3, theils daraus sieht, dafs das Weben des *πέπλος* schon am letzten Pyanepsion begann (Suid. *χαλκεῖα*. Etym. M. p. 805.) Hermann G. A. §. 56, 32.

[1439]) Etym. M. p. 149. Harpokr. p. 48.

[1440]) Vgl. Plut. Vit. Isocr. p. 244.

[1441]) Sie waren mit weifsen Kleidern und mit Gold geschmückt (Etym. M. l. l.) und erhielten eine eigene Art Kuchen, *ἀνάστατοι* (Hesych. u. Suid. vgl. Pauly Realencykl. Tom. I. p. 825. not.)

gleichfalls verhülltes, hinauf. Nachdem sie dies gethan, wurden sie entlassen und andre statt ihrer nach der Burg geführt[1442]).

Was diese Mädchen trugen? O. Müller[1443]) denkt an recentes frondes et ramusculi, quae rore madida antro in vivo saxo exciso servabantur[1444]), Lobeck[1445]) an inferiae. Das Wahrscheinlichste, auch von Lobeck angedeutete, möchte sein, dafs sie verhüllte Gefäfse hintrugen und holten, Gefäfse, welche dem Glauben nach „Thau" enthielten, so dafs also die aus der Höhle auf die Burg gebrachten gewissermafsen ein Unterpfand bildeten für den Thau der Saaten, und somit für den Erndtesegen des attischen Landes, während die beiden in der Höhle zurückgelassenen von der gütigen Gottheit nach Jahresfrist, wenn man sie wieder holte, mit neuem Thau, wie man glaubte, angefüllt waren. Also nach jener geheimnifsvollen, symbolischen Beziehung des Mittels auf den Zweck, die dem natürlichen Menschen so nahe liegt und daher überall uns entgegen tritt. Hiermit stimmt auch vortrefflich Moeris p. 141: *Ἑῤῥηφόροι αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ*, wo man weder mit Sallier und Pierson den Acc. *δρόσον* für falsch halten, noch weniger mit Kulenkamp zu Etym. M. p. 762 *τὴν πομπὴν τελοῦσαι* ändern darf. Ferner pafst zu dieser Annahme die Lage jener Höhle in den feuchten, thauigen Gärten am Ilissos und die Höhle selbst, zu der der Sonnenstrahl, dieser Feind des Thaues, nicht hinzu konnte. — Dafs Kinder zu dieser Feuchtigkeit vom Himmel

---

1442) Pausan. I. 27, 3. Ein ausgezeichnetes Relief am Fries des Parthenon stellt die Priesterin und die Arrephoren dar. S. Stuart II, cp. I. pl. 24.

1443) Min. Pol. p. 15.

1444) Dafür könnte man vergleichen Grimm Myth. p. 560 sq.

1445) Agl. II, 872 sq.

herabflehenden Feierlichkeit verwandt wurden, erinnert an Gebräuche, von welchen Grimm (p. 560 sqq.) berichtet. Sie sind noch unschuldig, und daher die Götter gütig gegen sie.

Uebrigens war die Besorgung des Festes und die Bestreitung der Kosten für den *πέπλος* eine eigne Liturgie [1446]).

Auch der letzten der drei Schwestern, der Pandrosos, ist in dem attischen Kultus eine ganz nahe Beziehung zu Athene gegeben. Nicht nur dafs der Name *Πάνδροσος* geradezu Beiname der Athene genannt wird [1447]), sondern es hatte diese Tochter des Kekrops ihr eigenes Heiligthum auf der Akropolis, das sogenannte *Πανδρόσειον*, welches mit dem Erechtheion oder dem Tempel der Athene Polias zusammenhing; ihre eigenen *μυστήρια καὶ τελεταὶ* [1448]), und ihr mufste, wenn man der wahrscheinlichen Verbesserung des Meursius [1449]) bei Harpokration [p. 112: *ἐὰν δέ τις τῇ Ἀθηνᾷ θύῃ βοῦν, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῇ Πανδρόσῳ* (statt *Πανδώρᾳ*) *θύειν ὄιν μετὰ βοὺς καὶ ἐκαλεῖτο τὸ θῦμα ἐπίβοιον*] folgt, ein Schaaf geopfert werden, wenn der Athene ein Rind dargebracht wurde [1450]). Doch wissen wir Nichts über die Ceremonien der Pandrosos; ohne Zweifel waren auch diese ebenso mit denen der Athene verknüpft, wie die der Aglauros und Herse und bezogen sich gewifs in derselben Weise auf Fruchtbarkeit und Gedeihen.

1446) Vergl. Hermann Antqt. I. §. 161. not. 2. Schömann p. 326, 12.

1447) Sch. Aristoph. Lys. 439.

1448) Athenagor. Legat. cp. 1.

1449) Lectt. Att. III, 22.

1450) Bei der Pandrosos (*νὴ τὴν Πάνδροσον* Aristoph. Lys. 439) schworen die Frauen, häufiger noch bei der Aglauros (*οὔ τοι μὰ τὴν Ἄγλαυρον* Aristoph. Thesm. 533.), nie bei der Herse (Sch. Arist. Thesm. 533).

Diese Beziehung[1451]) tritt auch ganz deutlich hervor an jener Procession, welche *τὰ Σκιροφόρια* oder *τὰ Σκίρα* hiefs und dem ganzen Monate den Namen gab[1452]). Sie fand am 12. Skiroph. = 22. Juni statt und zwar in der Weise, dafs der Zug von der Priesterin der Athene und den Priestern des Poseidon oder Erechtheus und Helios nach Skiros geleitet wurde, nordwestlich von Athen, an der heiligen Strafse von Athen nach Eleusis, wo das erste Saatfeld in Attika gewesen sein sollte. Was aber der ganzen Feierlichkeit den Namen gab, war ein grofser weifser Sonnenschirm (*σκίρον = σκιάδειον μέγα*), unter dem die Priesterin und die Priester einhergingen, und nach welchem auch Athene selbst den Beinamen *Σκιρὰς* hatte[1453]). Die Bedeutung dieser Feierlichkeit liegt auf der Hand. Sie wurde unternommen *πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος*; darum die Verbindung jener drei Gottheiten, darum der weifse Sonnenschirm — dies letztere mit Rücksicht auf den schimmernden weifslichen Glanz, den die brennende Junisonne um Alles verbreitet[1454]). Hiernach kann man auch beurtheilen, was von Gerhards Ansicht[1455]) zu halten

---

[1451]) Vgl. Preller Demet. p. 124. 391.

[1452]) Ueber dieses Fest vgl. die Citate bei Hermann II, §. 61, 14. Creuzer Symb. IV, 375. not. 2. — Plutarch. conjug. praec. 42. p. 144 B. *Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι· πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα.*

[1453]) Sch. Aristoph. Eccl. 18. Vesp. 926. Pollux IX, 96. Philoch. fr. 42 Müller. Als solche hatte sie

a) einen Tempel in Phaleron. Paus. I, 1, 4. 36, 4.

b) einen Tempel auf Salamis. Herodot. VIII, 94, vermuthlich auf dem Vorgebirge Skiradion.

[1454]) Mifsbilligen mufs ich die Etymologie O. Müllers, wonach er den Namen der Ath. Skiras mit der weifsen kreidigen Beschaffenheit des Erdbodens in der Gegend zusammenbringt (Pallas Athene, §. 12, not. 82) und ihn von dem der *Σκιροφόρια* trennen will (§. 23, p. 87), während doch beide augenscheinlich zusammengehören.

[1455]) Auserles. Vasenb. p. 137 (196).

sei, der die Ath. Σκιρὰς als eine beschattende mit dem chthonischen Dionysos in Verbindung bringt.

Auch dieser Festlichkeit standen die Eteobutaden vor. Mit diesem Geschlechte verhielt es sich so. Βούτης war ein Sohn des Pandion und der Zeuxippe, Bruder des Erechtheus, Priester der Athene und des Poseidon[1456]). Als seine Frau wird Chthonia, des Erechtheus Tochter genannt[1457]). In dem Tempel der Athene Polias hatte er als Heros einen Altar neben denen des Poseidon, auf dem zugleich dem Erechtheus geopfert wurde[1458]), einem Orakel zufolge, und des Hephaistos. Die Wände des Tempels aber enthielten Darstellungen auf das Geschlecht der Butaden bezüglich[1459]), welches sich rühmte, von dem Heros Butes abzustammen und gleich ihm den Priesterdienst der Athene Polias versah[1460]).

In dem Namen[1461]) dieses Geschlechtes reflektiert sich der Kultus, dem es angehörte. Βούτης ist der Ackerbauer, der Bruder des Erechtheus, Sohn der Rofsanschirrerin (Zeuxippe), Gemal der Chthonia, der Erdjungfrau, die wiederum Tochter des Erechtheus war; er verwaltet ferner, so wie seine Nachkommenschaft, das Priesterthum der Athene Polias, deren Beziehung auf

---

[1456]) Apollod. III. 14, 8. 15, 1.

[1457]) Apollod. III. 15, 1.

[1458]) Die Epidaurier hatten sich verpflichtet jährliche Opfer darzubringen τῇ Ἀθηναίῃ τε τῇ πολιάδι καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ (Herod. V, 82). Vielleicht an den jährlichen Panathenäen. S. *B*, 546 sqq. u. Herod. VIII, 55.

[1459]) Pausan. I. 26, 5.

[1460]) Vgl. O. Müller Min. Pol. p. 8 sqq. 43 sqq. Bofsler gent. sacerd. p. 1 sqq.

[1461]) Ritter Vorhalle p. 403 leitet den Namen der Butaden von dem vergötterten Religionslehrer Indiens, Buddha, her.

Ackerbau sich aus ihrem Verhältnifs zum Buzyges [1462]) ergiebt.

Das Erechtheion, um auch von diesem Einiges zu sagen, bestand eigentlich aus drei kombinierten Gebäuden: dem Tempel der Athene Polias, dem eigentlichen Erechtheion (auch Kekropion genannt) und dem Pandroseion. Es lag auf der nördlichen Platform der Akropolis und war, wie wir bereits gesehen haben, der Schauplatz der bedeutsamsten und ältesten Cerimonien. Im Innern befand sich das älteste Holzbild der Göttin, ihr heiliger Oelbaum [1463]) und ein Brunnen mit Meereswasser, den Poseidon entstehen liefs. Hier brannte auch eine ewige Lampe [1464]) und stand ein Hermes von Holz, der Sage nach ein Weihgeschenk des Kekrops, und ganz in Myrthenzweige eingehüllt. Dies war offenbar ein phallischer und deshalb verhüllter Hermes, der passend seinen Platz in dem Tempel der Göttin hatte, die **hier** als die Segen und Gedeihen verleihende verehrt wurde [1465]). —

Die Athene *Τιϑρώνη* zu Phlya fafst O. **Müller** [1466]) als gleichbedeutend mit *Τριτώνη*, aus dem jener Name durch

---

[1462]) Ueber ihn und sein Geschlecht vgl. **Bofsler** l. l. p. 10 sqq. **Preller** Demet. p. 290—294.

[1463]) *Οὐχ ὁρᾷς τὸν Πεισίστρατον τὸν Ἕλληνα, τὸν Ἀϑηναῖον, ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν ἀεὶ ϑέοντα, ὥσπερ τῆς εὐδαιμονίας αὐτῷ κατορυγμένης ἐκεῖ σὺν τῇ ἐλαίᾳ τῇ παλαιᾷ, κἂν ἐκπέσῃ μὴ ἀνεχόμενον καϑ᾽ ἡσυχίαν ζῆν*; Maxim. Tyr. XXXV, 2 Reisk.

[1464]) Der eine Palme von Erz als Schornstein diente. Pausan. I, 26, 7. Vgl. **Jahn.** Arch. Beitr. p. 41.

[1465]) Vgl. **Welcker** Tril. p. 287 sq. — Was die **Verhüllung** betrifft, so könnte die vielleicht auch einen ähnlichen Bezug auf herbeizuschaffenden Regen haben, wie ähnliche Sitten bei den Serben und Neugriechen. **Grimm** p. 560. Vergl. über das Erechtheion **Müller** a. a. O. Encycl. p. 79 sq. §. 6 sq. (Kl. Schr. II. p. 141 sq.) **Leake** Topogr. v. Athen. **Inwood** u. **Quast.** Das Erechtheion. Berlin 1840.

[1466]) Kl. Schr. 152, not. 93.

Versetzung entstanden sei. Gerhard[1467]) übersetzt „die Wärmende." Wie dem auch sei, diese Athene ist dadurch als eine agrarische charakterisiert, dafs sich der Altar derselben neben denen anderer Gottheiten des Ackerbaues fand, der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Kore Protogone und der Erinnyen[1468]). Hierher wäre auch die Athene *πανία* (mundartlich für *πλησμονή*, Sättigung, Ueberflufs) in Argos[1469]) zu ziehen, wenn die Lesart als eine richtige angenommen werden könnte. — Wenn die Wolke das Erdreich befruchtet, und daher die Wolkengöttin dem Ackerbau vorsteht, so ist natürlich, dafs sie auch den Pflug erfunden, Pferde und Ochsen anschirren und ackern gelehrt hat. Athene führt deshalb die Beinamen *Ἀγρίφα*[1470]) (Spaten, Rechen), *βοαρμία*[1471]), *βούδεια*[1472]), *ταυροπόλος*[1473]), *ἱππία-εία*[1474]) *χαλινῖτις*[1475]), die dem Bellerophon das Wolkenrofs Pegasos gezügelt, und *δαμάσιππος*[1476]), die Rossebändigerin.

2. Die ethische Athene.

a) Die Vorstellung von dem keuschen und jungfräulichen Charakter der Wolkengöttin Athene ist nicht

---

[1467]) Hyperb. Röm. St. I, 39.

[1468]) Pausan. I. 31, 4.

[1469]) Paus. II, 22, 9.

[1470]) Hesych.

[1471]) Tzetz. Lyc. 520.

[1472]) Potter z. Lyc. 358.

[1473]) Sch. Aristoph. Lysist. 448. Suid. s. v. Welcker Ep. Cycl. II. not. 32. Vgl. oben Artemis *ταυροπόλος* p. 296.

[1474]) Paus. I. 30, 4. Pind. Ol. XIII, 79. Soph. O. C. 1070. Vergl. Spanh. z. Callim. Pall. 6, p. 610. und oben Erechtheus. Böckh Expl. Pind. p. 468.

[1475]) Paus. II. 4, 1. Völcker Japet. 156. Eckhel D. N. Tom. II. 237 sqq. Vgl. Pind. Ol. XIII, 81 sqq.

[1476]) Schol. Aristoph. Nub. 967.

eine durch Reflektion vermittelte, sondern aus der unmittelbaren Anschauung der Wolke sich ergebende. Aus den Gewässern sich bildend zieht die Wolke von ihnen an das Himmelsgewölbe hinauf; erscheint dies nicht wie eine Flucht? als ob die Wolke, die feuchte Umarmung dessen, der sie erzeugte, fliehend sich dem Himmel in die Arme würfe, damit sie, selber licht und rein, in den himmlischen, von allem irdisch-materiellen freien Räumen ihre Unschuld bewahre? Dieser aus dem Hinaufziehen der Wolke herrührende Eindruck ist denn auch wiedergegeben in dem oben erwähnten Mythus, wonach Athene, ihrem Vater Poseidon zürnend, sich dem Zeus zur Tochter gegeben habe; sowie in demjenigen, was Herodot[1477]) weiter über Festgebräuche berichtet, welche die Machlyer und Auseer an dem See Triton, der Geburtsstätte der Athene, ihr zu Ehren begehen. „An dem jährlichen Feste der Athene kämpfen die Jungfrauen der Machlyer und Auseer in zwei Parteien wider einander mit Steinen und Knütteln, indem sie, wie sie sagen, nach Sitte ihrer Vorfahren ihre einheimische Göttin feiern. Die Jungfrauen aber, welche an ihren Wunden sterben, nennen sie unechte Jungfrauen. Und ehe sie den Kampf enden, thun sie Folgendes: Sie schmücken gemeinschaftlich die preiswürdigste Jungfrau von beiden Parteien mit einer vollständigen hellenischen Rüstung und einem korinthischen Helme, setzen sie alsdann auf einen Wagen und fahren sie rings um den See". — Aber auch abgesehen von ihrer Flucht aus den Gewässern erweckt die in den reinen Höhen des Aethers schwebende Wolke die Vorstellung des Keuschen und Jungfräulichen; und daher erklärt sich denn auch, dafs ein anderer Mythus die Athene ihren Vater Pallas gerade deswegen erschlagen liefs, weil

---

[1477]) IV, 180.

er ihr hatte Gewalt anthun wollen. Der Mythus von dem Angriff des Hephaistos auf die Athene ist schon oben (p. 336 sq.) gedeutet. Wegen dieses ihres jungfräulichen Charakters führt die Wolkengöttin die Beinamen *Παρθένος*[1478]) (ihr Tempel *παρθενών*, Jungfrauengemach), *ἁγνὰ*[1479]) und *καθάρσιος*[1480]). — Schon oben (p. 59 sq. not. 44.) ist darauf hingewiesen, dafs wir zur Bezeichnung geistiger Zustände dieselben Ausdrücke gebrauchen, wie bei den natürlichen. Weifs ist die Farbe der Unschuld und Keuschheit, Schwarz die des Bösen (schwarze Seele); das natürlich Leuchtende und Klare erscheint auch als das geistig Erleuchtete, Klare (heller, klarer Kopf, Verstand). Das Weifse wird zum Wissen. So weckte die helle, klare Wolke, als Persönlichkeit angeschaut, die Vorstellung von einer klugen, wissenden Gottheit; nimmt man hinzu, dafs uns der Geist selbst unter dem Bilde des Hauches erscheint, der Hauch aber mit der Wolke im nächsten Zusammenhange steht, so ist die Beziehung des Geistes zur Wolke noch inniger. Vergleiche die Erklärung eines Kirchenvaters zu der Stelle im II. Buch Mose, 13, 21 (Wolkensäule): *πνεύματος γὰρ νεφέλη σύμβολον*[1481]), wo der Hebräische Ausdruck dasselbe Bild giebt. Daher ist Athene, die Göttin der lichten, glänzenden Wolke, als welche wir sie oben (I, a) kennen lernten, *πολύβουλος*[1482]), *πρόνοια* (zu Prasiai in Attika in einem vom Diomedes gestifteten Heiligthum[1483]); zu Delphi, und zwar diese nicht zu verwechseln mit der ebendaselbst

---

[1478]) Hom. hymn. 9, 3. Jahn Arch. Zeit. 1848. no. 15.

[1479]) Schol. Arist. Nub. 967.

[1480]) Aristid. hymn. in Minerv. Weitere Angaben über diesen Charakter der Athene s. bei Jacobi Lex. p. 161.

[1481]) Vgl. die verschiedenen Bedeutungen von *πέμφιξ* im Lex. u. Euphor. fr. 76.

[1482]) *E*, 260.

[1483]) Bekker Anecd. I. p. 299.

verehrten *προναία*, s. unten) und *μαχανῖτις* [1484]) (zu Megalopolis), woraus auch eine Ath. *φιλόσοφος* gemacht ist [1485]). — Die kluge Wolkengottheit steigert sich zu einer prophetischen. Als solche stand sie im Heiligthume des Apoll zu Delphi [1486]); dem Teiresias verlieh sie die Sehergabe [1487]). —

Wie die natürliche Athene Herrin der Gewässer, so ist die ethische

b) Herrin der Seefahrt. Wer die Schriften des Cpt. Marryat gelesen hat, dem wird es bekannt sein, mit wie grofser Sorgfalt die Schiffer den Zug, die Gestalt und Farbe der Wolken beachten, weil ihnen das bei ihrer Fahrt durchaus nöthig ist [1488]). Die kleinste Unachtsamkeit hierbei kann den Untergang des Schiffes herbeiführen. Wenn die Seeleute eine Wolke heraufkommen sehen, wissen sie gleich, ob sie Sturm [1489]), Regen oder Hagel bringen, wie der Wind umspringen, ob die See unruhig werden wird oder nicht u. dgl. m. Eine Hauptkunst des Seemannes beruht auf richtiger Kenntnifs der Witterungsanzeichen, die ihm die Wolke giebt. Aber die Wolke gleicht auch selbst einem Schiffe [1490]). Nun wird es uns klar sein, weshalb Athene Schiffe zu bauen [1491]), auf flüchtigem Kiele das Meer zu

---

[1484]) Paus. VIII. 36, 5.

[1485]) S. Creuzer III, 309. 322. 378. 464. IV, 403.

[1486]) *προναία*, s. Wieseler die delphische Athene (aus den Göttinger Studien). Götting. 1845. 8.

[1487]) Callim. Lavacr. Pall. 75 sqq.

[1488]) Vgl. Thomson Sommer p. 152 sq.

[1489]) Vgl. *Δ*, 275 sqq. *ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν*.

[1490]) „Am blauen Himmel oben schifften die weifsen Wolken." Heine Reisebilder. Hamb. 1826. Th. I, 137. „Mit schnellen Schritten segelt der verdoppelte Dunst, Haufen an Haufen, an den beladenen Himmel hinauf." Thomson Frühl. p. 14.

[1491]) So heist sie Maxim. Tyr. diss. XXXVII. Tom. II, 214 Reisk. *ἡ εὑρέτις τοῦ ἔργου τούτου* (nemlich des Schiffes). — Erfinderin der Argo (des ersten Schiffes, Ammian. Marc. XXII, 8. Vgl. Burmann

durchfahren gelehrt hat, weshalb sie auf Vorgebirgen und in Seehäfen verehrt wird, Stürme erregt und stillt (ἀνεμῶτις)[1492]; weshalb der Schiffer ihr Bild auf seinem Schiffe führt und wiederum ihr dankt, wenn er nach glücklich vollbrachter Reise mit freudigem Herzen den heimischen Strand betritt (ἐκβασία, s. oben p. 327).

Zu einer Erweiterung dieser Vorstellung mögen uns einige Worte Göthe's führen. „Verzeihung, sagt er in einem Briefe von seiner Italienischen Reise[1493], dafs ich so sehr auf Wind und Wetter Acht habe: der Reisende zu Lande, fast so sehr als der Schiffer, hängt von beiden ab"[1494].

---

z. Valer. Flacc. II, 287) Claudian. B. Get. 15. — Tertullian. de spect. cp. 8. Phaedr. fb. IV. 6, 9: Fabricasset Argus opere Palladio ratem Inhospitalis prima quae Ponti sinus Patefecit. Valer. Flacc. I, 93. Aristid. Orat. in Min. Tom. I. p. 23, 26.

1492) Paus. IV. 35, 5.

1493) Bd. XXIII, 6. ed. 1840.

1494) Und die Wolke gleicht dem Wagen. Daher fährt Athene auf einem Wagen Aesch. Eum. 381—383 Well. „Von dort kam ich den unermüdeten Fufs verfolgend ohne Flügel, indem ich sausen machte die Höhlung der Aegis, nachdem ich diesen Wagen mit unermüdeten Gliedern (oder Füllen κώλοις, πώλοις) angeschirrt." *E*, 745 heifst es von Athene: ἐς δ' ὄχεα φλόγεα ποσὶ βήσετο. Vgl. II Reg. 2, 11: „und es geschah, als sie fortgingen und redeten, siehe da, ein Feuerwagen und Feuerrosse, die trennten Beide, und Elijahu fuhr auf in einer Wetterwolke gen Himmel." — Psalm 104, 3: „Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittigen des Windes." Von Herkules sagt Ovid. Met. IX, 272: Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum Quadrijugo curru radiantibus intulit astris. Vgl. über Romulus Horat. Od. III. 3, 16: Quirinus Martis equis Acheronta fugit. Ovid. Met. XIV, 808 sqq., wo Mars mit seinen Rossen den Romulus zum Himmel fährt, nachdem Jupiter die Luft mit Wolken verhüllt und die Erde durch Donner und Blitz erschreckt hat. [Uebertragen und ohne natursymbolische Bedeutung: Propert. III. 16, 8 (wo Ariadne mit dem Luchs des Bacchos zum Himmel fährt.)]. „O könnt' ich mit Euch jagen, auf dem Wolkenrofs, durch die stürmische Nacht, über die rollende See, zu den Sternen hinauf." Heine l. l. I, 227. „Wolken fahren über die Himmelshöhn." Thomson Winter p. 104. „Wolkengespann" Thomson Frühl. p. 63.

Darum war denn auch dieselbe Athene die Göttin, welche die Wanderer zu Lande sicher geleitete; und sie ist daher z. B. doppelt berechtigt zu der Rolle des Mentor, in welcher sie den Telemachos nach Pylos begleitet, nemlich als seine und seines Vaters Hausgöttin und als die Göttin glücklicher Land- und Seefahrt überhaupt. Als solche (und als Göttin, die allem Kampfe, allem Siege vorsteht) steht Pallas Athene dem Menschen als schutzbringende Helferin in den Kämpfen des Lebens, als Führerin der Heroen, die im Thatendrange die Länder durchziehen und die Fluthen durchschiffen, steht sie einem Perseus, Bellerophon, Herakles, Tydeus, Diomedes und Odysseus leitend, errettend, siegverleihend zur Seite.

Wie im Naturleben, so schafft die Wolkengöttin

c) auch im Menschenleben Fruchtbarkeit und Gedeihen. Denn wie Hunger Seuchen, Fruchtbarkeit aber Gedeihen giebt, so giebt die Wolke auch den Menschen Gedeihen, also den Müttern Fruchtbarkeit, den Kindern Wachsthum, den Geschlechtern und Völkern Wohlergehen und tüchtigen Nachwuchs[1495]). Daher ist Athene auch Vorsteherin der Heilkunst. Der Athene Ὑγίεια[1496]) sollten die ältesten Athener einen Altar gestiftet haben[1497]). Eine Ath. Ὑγίεια sah Pausanias[1498]) auf der Burg zu Athen

---

[1495]) s. Porphyr. b. Procl. z. Tim. Lb. I.

[1496]) Pet. Zorn de Minerva medica. J. P. Reinhard Prgr. de Minerva medica, ad Curtii lb. III. cp. 7. Erlang. 1762. 4. B. Thorlacius Athene Graecorum Hygia. Hafn. 1804 (Opusc. Tom. I, 112—120) und Minerva Romanorum medica. Hafn. 1805. (Opusc. Tom. I, 139—149). Vgl. Gruter p. 1067. Chr. Cellarius Dissertt. acad. p. 234. Gori Mus. Flor. II. p. 118. J. Hardouin Oper. select. p. 121 sq. J. H. Meibom Comm. in jusjurand. Hippokratis. p. 62. J. H. Schulzius Hist. Medic. p. 74. Ez. Spanheim Ep. IV. ad Morellum p. 218.

[1497]) Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 14 Jebb. p. 22 Dind.

[1498]) I, 23. 4.

neben Asklepios und Hygieia [1499]). — „Als Hygieia hat Athene einst gerade auf der Burg augenscheinlich Hülfe geleistet und zwar dem Manne, der, wie kein andrer, jenen Wohnsitz der grofsen Göttin verherrlicht hat. Perikles [1500]) hatte die grofsen Baudenkmale daselbst fast vollendet. Eben war er noch daran, die Propyläen anzufügen, als sein Diener Mnesikles, der den Bau besichtigte, von der Höhe herabfällt. Er liegt schwer danieder, und die Aerzte geben alle Hoffnung auf. Da erscheint dem tiefbetrübten Perikles Athene im Traume und giebt das Mittel an, durch dessen Gebrauch Mnesikles in Kurzem wieder hergestellt wird. Deswegen ward auch der Athene Hygieia ein Erzbild neben dem Altar auf der Burg (der früher schon da war, wie man sagt) geweiht. Das Mittel war das Mauerkraut gewesen. Es wurde aber seitdem das Kraut der Jungfrau genannt [1501]). Auch wurde darauf gesehen, dafs durch sorgfältige Anpflanzung dieses Krautes um die Burg herum die wohlthätige Hülfe der grofsen Burggöttin im Angedenken der Nachwelt erhalten ward" [1502]).

Da überhaupt einmal der Begriff des „Gesundheitverleihens" mit dem Wesen der Athene verknüpft war, so bedurfte es nicht einer gerade nach diesem Begriff beigenannten Athene, um ihr für Gesundheit und Wohlergehen zu danken. So finden wir Votivtafeln von Kranken der

---

[1499]) Ueber diese Statue vgl. Bergk Z. f. A. 1845. XI, 966 sqq. Leake Topogr. p. 248. — Ob übrigens, wie Creuzer III, 404 will, die Hygieia sich erst von der Ath. Hygieia zu einer selbstständigen Gottheit, ähnlich wie Agraulos, Pandrosos u. A., losgelöst habe, will ich dahin gestellt sein lassen. — Eine andere Statue der Ath. Ὑγ. im Demos von Acharnai, Paus. I. 31, 6.

[1500]) Plutarch. Pericl. cp. 13.

[1501]) *Παρθένιον*. Plin. H. N. XXII. 17, 20.

[1502]) Plutarch. Sulla cp. 13. Creuzer III, 404 sq.

Athene *Πολιὰς*[1503]) und der *Παλλὰς Τριτογενὴς*[1504]) dargebracht. Eine Athene *Παιωνία* stand am Kerameikosthore[1505]); eine solche war auch zu Oropos im Tempel des Amphiaraos, an einer Seite des Altars neben Aphrodite, Panakeia, Jaso und Hygieia[1506]). — Hierher gehört vielleicht auch die Ath. *Ἰασονία*[1507]). — Die Athene *φρατρία*[1508]) ist wahrscheinlich die Athene, der mit dem *Ζεὺς φράτριος* an dem Feste der Apaturien geopfert wurde[1509]), und die in Troizen geradezu *Ἀπατουρία* hieſs[1510]). Das Fest fiel zu Athen in den Pyanepsion und dauerte mehrere Tage. Der erste Tag hieſs *δόρπεια*[1511]) oder *δορπία*[1512]), von dem Zweckessen, zu dem die *φράτορες* zusammenkamen; der zweite *ἀνάῤῥυσις* von *ἀναῤῥύειν* = opfern; der dritte *κουρεῶτις* vom Einschreiben der Knaben und Mädchen in die Phratrien; der vierte *ἐπίβδα* (Nachfest)[1513]).

Der Hauptfesttag war immer der dritte, an welchem die in dem Jahre gebornen oder überhaupt die noch nicht den Phratoren präsentierten Kinder diesen vorgestellt, und für jedes Kind ein Schaaf oder eine Ziege, *κουρεῖον*, ge-

---

1503) Creuzer III, 404.

1504) Inscr. b. Roſs Demen no. 26. p. 55.

1505) Paus. I. 2, 5.

1506) Paus. I. 34, 3.

1507) Sch. Apollon. I, 955.

1508) Plat. Euthyd. p. 302 D., wozu d. Sch. bemerkt: *φρατρία ἐστὶ τὸ τρίτον μέρος ἑκάστης φυλῆς καὶ Ἀθηνᾶ φρατρία ἡ τούτου ἔφορος.*

1509) Sch. Aristoph. Ach. 146.

1510) Pausan. II. 33, 1.

1511) Sch. Aristoph. l. l.

1512) Pollux VI, 102.

1513) Vgl. Hermann I. §. 100. II. §. 56, 28 sqq. — 48, 12. — 46, 8. Meier de gentil. Att. p. 11—14. O. Müller Prolegg. p. 401 sq. C. W. Müller (Prof. in Bern) in Pauly's Realencykl. s. v. p. 592—595. — Der Ergötzung halber auch Creuzer Symb. IV, 151—160.

opfert wurde[1514]). Der Darbringer des Opfers hiefs *μειαγωγός*, das Darbringen *μειαγωγεῖν* und das Thier selbst *μεῖον*. Als Grund dieser Benennungen geben die Alten an, das Gewicht für das Opferthier sei festgesetzt gewesen, nichtsdestoweniger aber hätten die Phratoren jedes Thier zu leicht befunden und deshalb *μεῖον, μεῖον* gerufen — natürlich wegen des besseren Opferschmauses[1515]). Doch mag ursprünglich in diesem Zuruf ein faustum omen für das gute Gedeihen des Kindes selbst erblickt worden sein. Denn wie das ganze Fest des jungen Nachwuchses wegen gefeiert wurde, so bezogen sich auf denselben auch die Einzelnheiten des Festes. Die Ableitung seines Namens von *ἀπατᾶν* ist eine Spielerei[1516]), die auch die Geschichte zur Erklärung desselben hervorgebracht hat. Der Name ist von *ἀ* = *ἅμα* und einem Derivativum von *πατὴρ* gebildet, dem Zwecke des Festes entsprechend. Ebenso ist der Name der Aphrodite *ἀπάτουρος* zu deuten. Dies Beiwort bezeichnet sie sowohl wie die Athene als die Göttin, welche den Phratrien Gedeihen giebt. Deshalb brachten zu Troizen die Jungfrauen bei ihrer Vermälung der Athene *Ἀπατουρίᾳ* ihren Gürtel dar[1517]). Daher hat die Sage guten Grund, die den Theseus, welcher die zerstreuten Gemeinden Attika's um Ein Prytaneion und in Eine Stadt am Fufse der alten kekropischen Burg vereinigte[1518]), in dem Heilig-

---

1514) Bekker Anecd. 273. Etym. M. 533, 35.

1515) Hapokr. Suid. Phot. s. v. *μεῖον*. Sch. Aristoph. Ran. 798. Bekker Anecd. 279, 7. Etym. M. 533, 37. Pollux III, 53. vgl. C. F. Hermann Z. f. A. 1835. p. 1142. u. St. A. 100, 11.

1516) Der Lycophr. Cass. 936 seine Athene *ἀλοῖτις* (die Verführerin) nachgebildet hat.

1517) Paus. II. 33, 1, was nach Stat. Theb. II, 253 auch zu Argos stattfand.

1518) Hermann St. A. §. 97.

thume dieser Athene zu Troizen gezeugt sein liefs [1519]). Seine Mutter Aithra (Helligkeit) stand also vermuthlich in demselben Verhältnifs zu Athene in Troizen, wie Aglauros in Athen [1520]).

Dies Fest und also auch die damit zusammenfallende Verehrung einer Stamm- und Nachwuchs fördernden Athene war allen Jonern, soviel deren von Athen abstammten, gemein [1521]), und nur den Ephesiern und Kolophoniern nicht wegen eines Mordes. Sonst noch wird das Fest bezeugt für Chios [1522]) und Samos [1523]); auch für Kyme läfst es sich oder doch ein ähnliches Fest voraussetzen wegen des dortigen Monats *Φράτριος* [1524]). — Ganz zur Seite dieser Athene *φρατρία* und *ἀπατουρία* stellt sich die *Ἀϑ. Γενητιάς* [1525]) und zu Elis die *Ἀϑ. Μήτηρ* [1526]). Sie verdankt ihren Namen und ihr Heiligthum folgender Veranlassung. Als Herakles Elis zerstört und das Land von jungen Leuten entvölkert hatte, flehten die Frauen zur Athene, dafs sie doch möchten von der ersten Zusammenkunft mit ihren Männern schwanger werden. Sie wurden erhört und stifteten der Athene mit dem Beinamen *Μήτηρ* ein Heiligthum. — Das Verständnifs dieser Sage ergiebt sich nach dem eben Gesagten von selbst, und ich begreife nicht, wie Schwenck [1527]) sagen kann: „Wie dies zu fassen sei, ist nicht leicht zu sagen, und man kann die Frage nicht abweisen, ob dieses Hellenisch sei oder nach Elis gelangte

---

1519) Paus. II. 33, 1. Hygin. fb. 37. p. 98 Stav.
1520) O. Müller Encykl. p. 89. §. 27. (Kl. Schr. II, p. 168.)
1521) Herod. I, 147.
1522) Suid. *Ὅμηρος*.
1523) Herod. Vit. Hom. cp. 12.
1524) Hermann Monatskde. p. 80.
1525) Creuzer Melett. I. p. 23.
1526) Pausan. V. 3, 2.
1527) Myth. Skizzen p. 65.

ausländische Religionsansicht, welche dort vermuthet werden darf. Wir kennen aber das Alter dieser Mythe nicht, und da sie verschiedene Erklärungen zuläfst, müssen wir sie auf sich beruhen lassen." Wir brauchen uns auch nicht abzumühen, wie wir den Granatapfel (Symbol des ehelichen Segens) deuten sollen, den Athene Nike auf der Akropolis zu Athen in der rechten Hand hatte [1528]). Segen im Frieden und Segen im Kriege, das ist es, was man an diese Athene anknüpfte und von ihr wünschte.

Athene Σώτειρα hatte im Peiraieus ein Heiligthum [1529]). Im Allgemeinen freilich bezeichnet dieser Beiname der Athene die Göttin überhaupt als die Retterin, Helferin in jedweder Noth und Gefahr [1530]); doch auch oder vielmehr ebendeshalb in specie als die Retterin aus Krankheit. Daher denn z. B. Aristoteles in dieser speciellen Rücksicht in seinem Testamente dem Nikanor, für dessen Genesung er Gelübde gethan, auftrug, die gelobten Weihgeschenke in Stageira Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ σωτείρῃ darzubringen [1531]). Hieher gehören auch die Ἀθ. ἀλεξίκακος [1532]) und ἐπίσκοπος [1533]), welchen Beinamen die Göttin mit Rücksicht auf das sorgsam wachende und scharf blickende, schon von ferne jede Gefahr abwendende Auge führt [1534]).

d) Reicher noch sind die Vorstellungen, die man sich

1528) Harpokr. νίκη.

1529) Lycurg. c. Leocr. cp. 6. O. Müller Encykl. §. 10. p. 81. not. 70. (Kl. Schr. II, p. 148.) Vgl. Spanheim z. Aristoph. Plut. 1176. Paus. I. 1, 3.

1530) Sch. Aristoph. Ran. 378: αἱρεῖς τὴν Σώτειραν] ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σώτειρα λεγομένη, ᾗ καὶ θύουσιν. — Lycurg. gegen Leocr. §. 17.

1531) Diog. Laert. V, 16.

1532) Aristid. h. in Min. p. 16 Jebb. p. 26 Dind.

1533) Solon. fr. III, 3 Bgk.

1534) Aus derselben Rücksicht heifsen die Götter im Allgemeinen ἐπόψιοι. s. Spanh. z. Callim. Jov. 82. p. 64.

von der Athene als der Stadt und Staat schützenden gemacht hat, die aber alle in dem Naturcharakter der Göttin begründet sind. Inwiefern nämlich mit dem Ackerbau nothwendig ein seſshaftes Leben verbunden ist und die Gründung von Gemeinschaften, für die wiederum Ordnung, Recht und Gesetz eine nothwendige Bedingung ist, so war es natürlich, daſs die Wolkengöttin, welche Saaten und Menschen Gedeihen und damit die Grundlage des staatlichen Lebens gab, auch als Beschützerin der Städte, Vorsteherin der Volksversammlungen und Völkerverbindungen verehrt wurde. So die *Ἀϑ. πολιάς*, die Behüterin der Stadt, zu Athen, wo man dieser Göttin die Panathenaeen feierte (s. unten), zu Troizen[1535]), zu Erythrai[1536]), Megalopolis[1537]), Priene[1538]), Lindos auf Rhodos, und von hier über Gela nach Kamarina, Agrigent[1539]); *πολιοῦχος* in Chios[1540]), auf Kreta[1541]), in Sparta[1542]); *πολιᾶτις* in Tegea[1543]), in deren Tempel der Priester jedes Jahr nur einmal ging. Das Heiligthum hieſs *τὸ τοῦ ἐρύματος ἱερὸν* (das Heiligthum des Schutzes) und es ging die Sage, daſs Athene dem Kepheus, Sohn des Aleos, Haare von der Medusa geschenkt habe, als Unterpfand der beständigen Unbesieglichkeit der Stadt. In Abdera

---

1535) Pausan. II. 30, 6.

1536) Pausan. VII. 5, 9.

1537) Pausan. VIII. 31, 9.

1538) Böckh C. J. no. 2904.

1539) s. Böckh Expl. Pind. p. 148 sq., der die auffallende Bemerkung macht: „tam Athenas autem quam Lindum Polias Minerva ex Aegypto videtur advecta esse una cum artis sculptoriae initiis." — Vgl. p. 172.

1540) Herodot. I, 160.

1541) In einer Kretischen Bundesurkunde bei Gruter Thes. p. DV. V, 12.

1542) Pausan. III. 17, 2.

1543) Pausan. VIII. 47, 5.

hiefs Athene ἐπιπυργῖτις [1544]), Thurmbeschützerin; eine Athene πυλαῖτις wird mehrfach genannt [1545]). Die Ἀθ. κλειδοῦχος [1546]) zu Athen auf die Stadtbeschützerin zu beziehen, räth der Zusammenhang der Stelle bei Aristophanes [1547]).— Die Athene χαλκίοικος zu Sparta war dieselbe mit der πολιοῦχος. Das, was Pausanias [1548]) sagt, zeigt deutlich, dafs der Name zwar zunächst wohl davon genommen sein mag, dafs der Tempel aus Erz gebaut war; aber wiederum war er aus Erz gebaut mit Rücksicht auf die Bedeutung der Göttin, der er gewidmet war. Reiche Nachweisungen giebt Creuzer Symb. III, 438 sq.

Es reicht aber zum Wohlergehen und Bestehen des Staates nicht hin, dafs derselbe vor äufsern Gefahren geschützt sei: es mufs auch im Innern Ruhe und Frieden, Recht, Gesetz, Eintracht u. s. w. herrschen. Daher mufste auch hierüber Athene wachen. Die Beinamen, welche sie nach dieser Richtung charakterisieren, sind: βασίλεια [1549]),

---

[1544]) Hesych.

[1545]) Lycophr. Cass. 356, wo Tzetzes: ἐν ταῖς πύλαις γὰρ αὐτὴν ἔγγραφον τῶν πόλεων καὶ τῶν οἰκιῶν, vgl. Sch. Aesch. S. c. Th. 171: διὰ τὸ ἄνωθεν ἵστασθαι ταύτην τῶν τῆς πόλεως πυλῶν.

[1546]) Aristoph. Thesm. 1142, vermuthlich dieselbe, welche Pheidias gebildet hatte. Plin. H. N. XXXIV, 19. Ueber diese Athene vgl. Preller in Gerhard Arch. Zeit. 1846. no. 40.

[1547]) Vgl. Creuzer Symb. III, 367. not. 1. IV, 198. Wesseling Observ. I. p. 7, dem Meineke zu Euphor. p. 108 (An. Alexdr.) beistimmt. Auf die Weisheit der Pallas bezogen es Bellermann (Scarabäen-Gemmen. St. 1. p. 23). Indefs die mysteriöse Bedeutung des Schlüssels ist eine spätere. Die Priester haben ihn, eben weil sie das Heiligthum verschliefsen und hüten. Allen Zweifel hebt Euphorion (fr. 68. p. 107 Meineke ed. II.), welcher von Athene als Schutzgöttin von Dyme sagt: ἥτις ἔχεις κληῖδας ἐπιζεφύροιο Δυμαίης.

[1548]) III. 17, 2 u. 3.

[1549]) Callim. Pall. 52.

ἀρχηγέτις[1550]), ἀγησιπολία[1551]), βουλαία[1552]). Daher schworen bei ihr und dem Zeus βουλαῖος die βουλευταὶ bei ihrem Eintritt in das βουλευτήριον, in welchem auch beide Gottheiten ein ἱερὸν hatten[1553]). Wahrscheinlich dieselbe Bedeutung hat auch die Ἀθ. ἀμβουλία zu Sparta[1554]); ἀγοραία zu Sparta[1555]), Vorsteherin der Volksversammlungen. Was von dem einzelnen Staate, dasselbe gilt auch von den Völkerverbindungen; auch sie stehen unter der Obhut der Athene. Hierher gehört die Ἀθ. παναχαΐς (die Athene aller Achaier) zu Patrai[1556]), vermuthlich Bundesgöttin einer achäischen Amphyktionie, wie sie es von einer boiotischen, den Pamboiotien[1557]), unter dem Namen Ἰτωνία[1558]), —ναία, —νιάς, —νὶς war. Ueber diese Ath. Itonia mufs ich der Kürze halber auf Creuzer III, 375 sqq. verweisen.

Anm. d. Herausg. In dem Entwurf zum Grundrisse folgen hier die in dem Heft und dem gröfsern Aufsatz nicht erwähnten Beiwörter ξενία, und von diesem abgesondert πραξιδίκη und ἀξιόποινος. Wie das erstere sich an Athene als Vorsteherin der Völkerverbindungen anschliefst, erhellt von selbst; weshalb die letztgenannten Beiwörter hier stehen, geht aus den Einleitungsworten zu dieser Abtheilung hervor.

1550) Sch. Aristoph. Av. 515. Vgl. Böckh C. J, I. p.477. Leake Topogr. v. Athen p. 156. not. 3.

1551) Auf einer Gemme. Leake Morea, Tom. II, 80.

1552) Tafel dilucid. Pind. (Ol. VII, 71 sqq.). Vol. I. p. 256 sqq.

1553) Antiphon. de chor. §. 45. p. 146. Vergl. Hermann St. A. §. 127, 2. p. 282.

1554) Paus. III. 13, 6.

1555) Paus. III. 11, 9.

1556) Paus. VII. 20, 2.

1557) τῶν Παμβοιοτίων ἑορτή, in Koroneia gefeiert (Plut. narr. amat. 4, 5), und zwar nach der Erndte, in welche Zeit auch die Panathenäen fielen; daher möchte man in der Ἰτωνία eine Σιτωνία vermuthen.

1558) Steph. Byz. p. 151, 15 West. O. Müller Orch. p. 384 sq. Meineke An. Alexdr. p. 190.

e) Die Richtung der eben behandelten Beinamen ging auf die Sorge um die Wohlfahrt der Stadt und des Staates. Nun ist klar, dafs diese Sorge, soweit sie sich auf den Schutz vor Gefahren bezieht, nicht blos eine die Gefahr verhütende, im voraus abwendende sein kann, sondern oft auch eine die wirklich eintretende Gefahr zurückschlagende sein mufs. Der kriegerische Charakter der Athene knüpft sich aber schon natursymbolisch an die Anschauung der Wolken, die, wenn der Sturm sie aneinander jagt, das lebendigste Bild, die sich unmittelbar aufdrängende Vorstellung des Kampfes geben. Wolke gegen Wolke scheint da zu streiten oder, wie die Mythe nach poetischer Auffassung es ausdrückt, Athene gegen die Schwester oder die Gespielin[1559]). Die Beinamen, welche Athene in dieser Rück-

---

[1559]) Die Vorstellung von der Kriegerlichkeit der Wolke ist den Neuern nicht minder geläufig als den Alten. So sagt Thomson, Sommer p. 153: „Das Ungewitter mustert seine Kriegsmacht an der Stirn des Vorgebirges." Vgl. Heine, Reisebilder p. 236 sq. Pind. Pyth. VI, 10 sqq. nennt „den winterlichen Regen das rauhe Heer der laut rauschenden Wolke," die hier also als Kriegsherrin gedacht ist. Umgekehrt hat man auf Kriegsschaaren häufig das Bild der Wolke angewendet. So sagt Plut. Mar. XI, 5 von den Cimbern, „sie wären ἅζπερ νέφος in Italien eingefallen." Bei Homer Δ, 274 heifst es geradezu: ἅμα δὲ νέφος εἵπετο πεζῶν; und in den folgenden Versen wird die Sturm bringende Wolke mit den dunklen Schaaren der beiden Aias verglichen, wie wir von Colonnen sprechen, die zum „Sturm" anrücken. Sehr schön nennt Aeschylus S. c. Th. 82. den Staub den stummen Boten des Heeres; wir würden von einer Staubwolke der Marschierenden reden. Wie vielen Einflufs hat nicht auch der Stand der Wolken und die Richtung des an sie geknüpften Windes (Staub, Regen, Hagel etc.) auf Gewinn oder Verlust der Schlachten, vgl. die Beschreibung der Schlacht am Krimesos in Plut. Vit. Timoleont. cp. 27 sq. — Wie die griechische Wolkengöttin Athene kriegerischen Charakter besafs, so auch die Nordischen Valkyrien, über die man vgl. Frauner die Walkyrien der skandinavisch-germanischen Götter- und Heldensage. Aus den nordischen Quellen dargestellt. Weimar 1846. 8. VIII. u. 88 S.

sicht führt, sind: *πολεμαδόκος*[1560]), *πολεμόκλονος*[1561]), *φιλοπόλεμος*[1562]), *ἀγελαία*[1563]), — *εία*[1564]), — *ηίς*[1565]), Volksführerin, oder 1 und 2 Beutemacherin, 3 Heerdenbeschützerin, *ληῖτις*[1566]), *λαφρία*[1567]), *ἄρεια*[1568]), Vertheidigerin, *νίκη*[1569]), *νικηφόρος*? [1570]), *εἰρηνοφόρος*[1571]), (durch den Sieg, den sie verleiht), *φοβεσιστράτη*[1572]), *περσέπτολις*[1573]), *πρόμαχος*[1574]), *σάλπιγξ*[1575]),

---

[1560]) Alcaeus fr. 7 Bgk. Phrynich. bei Sch. Aristoph. Nub. 967. *πολεμηδόκος* C. J. no. 3538 (II, 856) *πολεμοδόκος*, Stesich. bei Tzetz. Chil. I, 683.

[1561]) Anacr. 57, 14. p. 733 Bgk. Orph. hymn. XXXI.

[1562]) Creuzer III, 464.

[1563]) Was hat es mit der Glosse bei Hesych. I, p. 40: *Ἀγελαίας. ἀγραύλους.* auf sich? Haben wir hier eine Coincidenz?

[1564]) *Δ*, 128. *Ε*, 765. *Ζ*, 269. (*γ*, 378 als Var. für *κυδίστη*) *ν*, 359. *π*, 207. Hesiod. Th. 318.

[1565]) Creuzer III, 342. Jacobi Lex. s. v.

[1566]) *Κ*, 460.

[1567]) Lyc. Cass. 356. (*ἡ ἄγουσα τὰ ἐκ τοῦ πολέμου λάφυρα* Tzetz. p. 560 Müll.) 1416. Hesych. I. p. 42 *Ἀγελείης· λαφυραγωγοῦ καὶ ἡγουμένης τοῦ πολέμου. Ἀθηνᾶς τὸ ἐπίθετον.* u. p. 38: *Ἀγελείη· ἄγουσα λείαν. λεία δέ ἐστι κτῆσις τετραπόδων.*

[1568]) Cornut. N. D. 20. Ihr stiftete Orestes nach seiner Freisprechung einen Altar, Pausan. I. 28, 5. — In Plataia ein Tempel aus der persischen Beute (Plutarch. Aristid. 20) erbaut und mit einer Statue von Pheidias geziert. — Nach der *ἄρεια* hat wohl Lyc. 1416 seine *Μάμερσα* gebildet.

[1569]) O. Müller Arch. §. 370, 7. p. 540. Als solche hatte sie auf der Burg von Megara ein Heiligthum, Euripid. Jon. 1529. vgl. 457. Pausan. I. 42, 4.

[1570]) C. J. no. 3553 (II, 865). Orph. hymn. XXXI.

[1571]) Inscr. bei Paciaudi Mon. Pelop. I, 31.

[1572]) Aristoph. Eq. 1177.

[1573]) Callim. Pall. 43. Aristoph. Nub. 967. ibq. Sch.

[1574]) Als solche von Pheidias dargestellt, O. Müller Arch. §. 116, 3. p. 101. §. 370, 4. p. 339.

[1575]) Zu Argos. Das Heiligthum der Sage nach von Hegeleos, Sohn des Tyrsenos gegründet. Tyrsenos hatte die Trompete erfunden und Hegeleos die Dorer, welche mit Temenos kamen, mit diesem Instrumente bekannt gemacht. Pausan. II. 21, 3. Creuzer III, 437. Hierbei bietet sich von selbst dar Soph. Ai. 17, wo Odysseus von

στρατία[1576]) (Militaris), *σύμμαχος*[1577]), *παλληνίς*[1578]), *ἀτρυ-*

Athenens Stimme sagt, dafs sie „wie tyrrhenischer Erzmündiger Feldtrompeten-Schall sein Herz erfafst." — Vgl. Aesch. Eum. 566 sqq. Klausen Aen. II. p. 1240 sqq.

Wir können unentschieden lassen, ob, wie O. Müller Dor. II, 327. not. 1 behauptet, „die Athene erst Vorsteherin der *σαλπίγκται*, *Σάλπιγξ* zu Argos geworden ist, da sie schon Schutzgottheit der Flötenspieler war, wie dies zu Sparta der Fall war. (Anderwärts vielleicht nicht, wo sie sogar gegen die Flöte gesonnen dargestellt wurde. vgl. Melanippides bei Bergk P. L. p. 848 (fr. 2) u. Schmidt Dithyramb. p. 78). Denn aus Polyaen. I, 10 kann man deutlich abnehmen, dafs die *διαβατήρια* an der Grenze Lakonikas blos deswegen auch der Athene errichtet wurden (s. p. 236), weil diese durch die Flöten den Taktschritt des Heeres leitet." Aber nur mit Rücksicht auf den kriegerischen Gebrauch der Flöte ist Athene für deren Erfinderin gehalten worden. [Hesych. I. p. 127, *Ἀθηνᾶ· εἶδος αὐλοῦ. Μεγακλείδη.* — Lehrt den Apollon Flötenspielen, Korinna fr. 29 Bgk. (aus Plutarch. de Music. cp. 14)]. Vergl. die Citate bei Creuzer III, 311 sq. C. Bartholin de Tibiis veter. Besonders aber Böttiger über den Mythos von Erfindung der Flöte in Wielands Att. Mus. I, 285 sqq. 349 sqq. (Kl. Schr. I, 3 sqq.). O. Müller Arch. § 371, 6. p. 543. — Auf einem Sarkophag der Villa Pamfili (Gerhard Kstbl. 1824. p. 149 sq. Hyperb.-röm. St. I, 110 sq. Luigi Cardinali Sarcofago antico rappresentante la favola di Marsia esporto ed illustrato. Rom. 1824. 4. Braun Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber III, 10. p. 226 sq) auf der linken Seite ist Athene dargestellt, wie sie gegen eine am Boden gelagerte Flufsgottheit mit den langen Flöten, von denen jede Hand eine hält, anstürmt. „Der Mäander, in welchem sie ihr entstelltes Antlitz abgespiegelt erblickte und gegen den sie deshalb ihren Zorn auszulassen scheint, ist allerdings nicht ohne Anzeigen weiblicher Bildung. Der Rohrstengel, welchen die Figur hält, und der Wasserkrug, auf den der linke Ellbogen aufgestützt ist, setzt indessen die Anwesenheit einer Flufsgottheit aufser Zweifel. Nicht ohne Bedeutung mag der Lorbeerbaum sein, welcher in der Gegend, von welcher die jungfräuliche Göttin herbeigeeilt kommt, am Ende des Marmors aufgewachsen ist. Minerva selbst trägt als unzweideutiges Abzeichen den Helm auf dem Haupte, der lang herabgehende Doppelchiton dagegen ist ohne den Waffenschmuck der Aegis." Braun p. 227. Auch auf der Hauptseite erscheint sie mit Aegis, Helm und Lanze bewaffnet.

[1576]) Lucian. dial. Deor. IX. vielleicht identisch mit der Athene *ζωστηρία* (Paus. IX. 17, 3) s. Winckelmann IX, 347.

[1577]) Creuzer III, 321 not.

[1578]) Herod. I, 62. Eur. Heraclid. 849 sq. 1031. Nach Rückert

τώνη[1579]) (Unbezwungene), σθενιὰς[1580]) u. a. In der Kunst erscheint Athene fast immer als kriegerische Göttin; selten wird sie ohne Helm und Lanze gebildet.

f) Wie die Wolke als Ziegenfell angeschaut worden, habe ich früher mehrfach erwähnt. Aber man kann nach einer andern Vorstellung aus ähnlichem Kreise die Wolke auch anschauen als ein Gewand[1581]), buntgewirkt und gestickt, mit goldenem Saum und purpurner Verzierung. Betrachten wir ein recht schönes von der Sonne beleuchtetes Gewölk, wenn es so in allerlei Farben überspielt; oder sehen wir die einzelnen kleinen Wölkchen, die wie

---

p. 57 „die jungfräuliche." Könnte auch wohl die „Streitende" sein, da überall mit diesem Namen Riesenschlachten, Gigantenkämpfe u. dgl. verbunden sind. Vgl. z. B. Steph. Byz. *Παλλήνη*. p. 221 West. Plut. Thes. cp. 13. Sch. Eur. Hipp. 35. (Philoch. fr. 36 Müll.). Tempel im Gau Pallene, östlich von Athen, auf der Strafse nach Marathon. Hier beim Heiligthum schlug Peisistratos bei seiner Rückkehr von Eretria die Athener. Herod. I, 62. Das Heiligthum mufs sehr bedeutend gewesen sein, da Themison darüber ein eigenes Buch unter dem Titel *Παλληνὶς* schrieb. (Athen. VI. p. 234 sq.) Nach Rofs (Demen p. 53 sq.) gewifs richtiger Vermuthung gehören diesem Tempel auch die beiden Inschriften C. J. I. no. 23. p. 38 u. no. 76. p. 116. —

1579) *B*, 157. *E*, 115. 714. *Φ*, 420. *δ*. 766 nennt Penelope sie so, als sie zu ihr betet, den Sohn ihr zu retten und die Böses sinnenden Freier von ihm abzukehren (*ἀπάλαλκε*). NB! Man hat viel zu wenig auf die Auswahl der Beiwörter im Homer und überhaupt geachtet!

1580) Paus. II, 30, 6.

1581) „Das Schneegewölk hatte sich von Norden her wie ein weiter, grauer Mantel über den ganzen Himmel gelagert." Prutz Kl. Schr. Merseburg. 1847. Bd. I, 361.

„Die Wolken, diese prächtigen Festkleider des Himmels." Thomson Sommer p. 178.

„Der wollichte Mantel des Himmels zerreifst." Thomson Herbst p. 5.

„Die Wolken giefsen durch ihren leichten Schleier der Sonne gemilderte Kraft auf die friedliche Welt." Thomson Herbst p. 60.

„Wenn er vornimmt, die Wolken auszubreiten wie sein hoch Gezelt" heifst es von Gott Hiob 36, 29. „Die Wolken sind seine Vordecke." Hiob, 22, 14. (vgl. 26, 9). Also ein Jehovah *αἰγίοχος*!

Wollflocken[1582]) am Himmel hängen und die nicht minder unsere Volkssprache als unsere Dichter mit Lämmern, die am Himmel weiden, verglichen haben[1583]): so müssen wir gestehen, dafs dies alles sehr geeignet ist, die Vorstellung von einem Gewande, das dort oben sich webt, in uns zu erzeugen. Und um so mehr, wenn der Wind die Wolken zusammenzieht und sie gleichsam zu einem Ganzen in einander webt, wie zwei Weberschiffe herüber und hinüber fliegen[1584]). Ich darf noch auf ein anderes aufmerksam machen. Die Athene als die Göttin, welche alles Gedeihen, alles Wachsthum auf Erden fördert, die Saaten grünen läfst, haben wir bereits kennen gelernt. Ist denn nun nicht dieser Saatenteppich der Erde ihr Gewebe?[1585]) — Dies wird

---

[1582]) Webb Untersuchung über das Schöne in der Malerei. p. 128 sagt von den Engeln Correggios „sie schweben in der Luft, wie Flocken, die eben jetzt aufthauen und in Tropfen vom Himmel fallen."

φάρεά τ' ἀσκῆσαι μήλων εὐανθέϊ καρπῷ
Παλλὰς ἐπιχθονίους ἐδιδάξατο. Oppian. Hal. II, 22 sq.

[1583]) „Am Himmel hoch oben zog eine Wolkenlämmerheerde." J. Mosen Bilder im Moose. Lpz. 1846. 8. Bd. I, 48.

„Hebt die Wolken hoch empor und breitet sie dünn, wollicht und weifs über den alles umwölbenden Himmel." Thomson Frühling. p. 7.

„Schwerfällig rollen die Wolken ihre wollichte Welt (d. h. Schnee) daher." Thomson Winter p. 106.

[1584]) „Immerfort webt das mischende Gewitter sein Dunkel über den Häuptern." Thomson Herbst p. 24.

[1585]) Nun hängt der Mai den Mantel grün
Um jeden Blüthenbaum,
Legt Decken von Maafslieben weifs
Auf jeden Wiesenraum.
R. Burns übers. v. Kaufmann. Stuttg. 1839. 8. p. 159.

Sitzet am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid. Göthe.

„Organische Formen, die uns das regelmäfsig gewebte, oft scheinbar unterbrochene Netz belebter Naturbildungen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit darstellen."
Humboldt Ansichten d. Natur. II, 252 sq.

genügen, um zu erklären, weshalb Athene als Ἐργάνη, als Weberin verehrt wurde, weshalb sie Decken und Gewänder, überhaupt alle weibliche Handarbeit zu verfertigen gelehrt haben sollte.

Wie Athene dazu kam, in Verbindung mit dem Hephaistos oder selbstständig Göttin jeder technischen Kunstfertigkeit zu werden, leuchtet ein, sobald man beachtet, dafs das Feuer, als Blitz, ein Accidenz der Wolke ist, und dafs daher die Wolkengöttin als die Feuer liefernde in gleicher Weise als Hephaistos, der Feuergott selbst, allem dem vorgesetzt werden konnte, wozu es des Feuers als erster Bedingung bedurfte, d. h. jeglicher Kunstfertigkeit.

Als Beschützerin der Handwerke und Künste tritt Athene am meisten hervor in dem Feste der Χαλκεῖα. Zwar sind darauf auch die Fackelläufe der Panathenäen zu beziehen, aber ihre Bedeutsamkeit verschwindet offenbar gegen die übrigen Einzelnheiten jener Feier.

Die Χαλκεῖα waren ein am 30. Pyanepsion = 16. Novbr. 427, entweder der Athene[1586]) oder dem Hephaistos[1587]), wahrscheinlich beiden Göttern gemeinschaftlich gefeiertes Fest[1588]). Die Verbindung ist nach frühern Bemerkungen hinreichend motiviert, und wäre sie es nicht, sie würde es dadurch, dafs beide Gottheiten gleichmäfsig den Künsten und Handwerken vorstehen[1589]). Athene ward in dieser

---

[1586]) Wovon das Fest auch Ἀθήναια hiefs (Hermann §. 56, 32).

[1587]) Harpokr. Χαλκ. (Phanodem. fr. 22 Müll.). Pollux VII, 105.

[1588]) „Es ward im Herbste gefeiert, wahrscheinlich weil die rauhere Jahreszeit die Menschen von ihren ländlichen Beschäftigungen auf freiem Felde abruft zu den häuslichen Arbeiten, die daheim am wirthlichen Heerdfeuer betrieben werden." Rückert p. 41.

[1589]) Plat. Legg. XI. p. 921: Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὸ τῶν δημιουργῶν γένος. Vgl. ζ, 232 sqq. — Darum liebt Athene die Künstler:

Rücksicht zu Athen als *Ἐργάνη* verehrt, *ὡς τῶν δημιουργικῶν ἔργων προστάτης*[1590]). Mir scheint die Vermuthung **Welckers**[1591]) sehr viel für sich zu haben, daſs die Klasse der *Ἐργάδεις* — eine von den alten bis auf Kleisthenes 510 bestehenden vier ionischen Phylen — besonders die Athene Ergane verehrt habe und unter den ältesten Attischen Bewohnern sehr bedeutend gewesen sei. Denn die Feier wird uns als *ἀρχαία, παλαιά, δημώδης, δημοτελής, πάνδημος* bezeichnet, woraus sich ergiebt, daſs sie nicht blos von Erzarbeitern allein begangen wurde. Dafür haben wir noch einen andern Beweis in der Thatsache, daſs an dem Tage der *Χαλκεῖα* der Anfang mit dem Weben des *πέπλος* gemacht wurde. Athene *Ἐργάνη* ist Vorsteherin jeglicher Kunstfertigkeit, namentlich auch der weiblichen Arbeiten: des Spinnens, Webens[1592]) u. s. w. Als *Ἐργάνη* hat Athene den Hahn zum Symbol[1593]). Pausanias[1594]) gedenkt eines Bildes der Athene in ihrem Heiligthume auf der Akropolis zu Elis, eines Werkes des Pheidias, auf dessen Helm sich ein Hahn befand, den Pausanias entweder auf Kriegerlich-

---

den Harmonides (*E*, 60 sq.). Epeios verfertigt mit ihrer Hülfe das hölzerne Pferd. (*ϑ*, 493). — Vgl. *O*, 410 sqq.

[1590]) Procl. z. Tim. p. 52. Vgl. **Creuzer** Symb. III, 408—415. Soph. fr. 705 Ahr. — — *πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς, οἳ τὴν Διὸς γοργῶπιν Ἐργάνην στατοῖς λίκνοισι προστρέπεσϑε.* — Pausan. I. 24, 3. Zu **Olympia**: Paus. V. 14, 5, wie man fast schlieſsen möchte, auch aus Athen durch Pheidias dahin verpflanzt. — Zu **Sparta** Pausan. III. 17, 4. Neben ihr Plutos Pausan. IX. 26, 8. — Dieser Kult nach Samos verpflanzt. Suid. *Ἐργάνη*. Hesych. *ἐργάτις*.

[1591]) Tril. p. 289 sq.

[1592]) Hom. h. III, 14 sq. *υ*, 72. *β*, 116 sq. Hesiod. O. D. 63 sq. — *E*, 734 sq. *Θ*, 385 sq. (*πέπλος*, den Athene selbst gewirkt hat). Zu Rom am Fries ihres Tempels beim forum Nervae sieht man unter Athenens Leitung weibliche Arbeiten ausgeführt, Admiranda Romanorum antiquitatis ed. II. (v. Domenico de Rubeis). Rom. 1693. tab. 35—42.

[1593]) Plutarch. Q. symp. III, 6. p. 654. p. 666 Wyttenb.

[1594]) VI, 26, 3.

keit oder als einen der Athene Ἐργάνη heiligen Vogel gedeutet wissen will. Den Grund giebt Plutarch wohl richtig an: wenn bei dem Schrei des Hahnes der Morgen wiederkehrt, so weckt er uns zu neuer Thätigkeit, und mit des Morgens Erwachen hören wir das Getöse der Hämmer und das Geräusch der Sägen. — (Coincidenz: Kriegerlichkeit des Hahns). Durch Ἀθηναίης ἔργα erwirbt man sich Lebensunterhalt[1595]); die Spindel (ἀλακάτα) ist ihr Geschenk[1596]); der Handwerker, der den Pflug macht, den sie selbst erfand[1597]), heifst ihr Diener[1598]); Lanzen verfertigen hat sie gelehrt, Kleider weben und Häuser bauen[1599]); der Wagen ist ihre Erfindung[1600]).

„Es ist sehr wahrscheinlich, dafs die attischen Dädaliden, wie nachmals die von Phidias sich ableitenden Phädrynten in Elis, ihre zunftmäfsige Kunstübung unter den Schutz dieser Gottheit gestellt hatten (Pausan. V. 14, 5. vgl. Hygin. fb. 39), so wie auch in dem Hephästeion im innern Kerameikos — dem Haupttheiligthume der ehemals hier wohnhaften Töpferzunft — neben dem Feuergotte die Athena aufgestellt war (Paus. I. 14, 5)." O. Müller Encykl. §. 10. p. 81 sq. (Kl. Schr. II. p. 148).

Hier ist auch ein Heiligthum (Ἀθηνᾶς τέμενος) in der Akademie zu erwähnen, wo neben Athene auch Hephaistos und Prometheus verehrt wurden[1601]), und von wo aus alle Fackelläufe unternommen zu sein scheinen[1602]).

Natürlich, dafs Athene in allem, was sie lehrt und dem

1595) Solon. fr. XII, 49.

1596) Theokrit. 28, 1.

1597) Lobeck Agl. p. 873 not [6].

1598) Ἀθηναίης δμῶος. Hesiod. O. D. 430.

1599) Oppian. Hal. II. 21—23.

1600) Hom. h. III, 12 sq.

1601) Soph. O. C. 55 ibq. Sch.

1602) Böckh Staatsh. I, 496. Vgl. Müller §. 11. p. 82. (Kl. Schr. II. p. 149.)

sie vorsteht, ausgezeichnet, unübertrefflich ist. Daher sagt Achill[1603]), er wolle von dem Agamemnon keine Tochter heirathen, auch nicht wenn sie mit Aphroditen an Schönheit wetteifere

ἔργα δ' Ἀθηναίῃ γλαυκώπιδι ἰσοφαρίζοι[1604]).

Als Here[1605]) den Zeus berücken will, zieht sie das ambrosische Gewand an, das Athene ihr gewebt. Wegen dieser ihrer Kunstfertigkeit im Weben führt Athene auch den Beinamen *πανᾶτις*[1606]).

g) Das Rauschen der Wolke machte Athene zur Göttin der Musik. *Ἐγκέλαδος*[1607]), *ἀηδών*[1608]), *σάλπιγξ* (s. oben p. 369 sq.)

h) Inwiefern Athene als Wolkengöttin auch den Charakter einer Zauberin annehmen konnte, ergiebt sich aus früher Gesagtem von selbst. Beinamen, die sich hierauf beziehen, sind *βάσκανος*[1609]) und *τελχινία*[1610]). —

Aufser Wolkendämonen (s. no. 3 dieses Kapitels) giebt es auch Wolkenheroen. Ein durch und durch athenischer Heros ist Diomedes, dessen inniges Verhältnifs zur Göttin schon aus Homer erhellt. Er ward selbst göttlich verehrt. Sein Schild wurde zu Argos, seinem Hauptsitze, im Tempel der Athene aufbewahrt und jährlich einmal mit dem von Diomedes aus Ilion geraubten Palladion im Inachos gewaschen. s. Spanh. zu Callim. p. 646 sqq. —

[Anm. des Herausgebers. Die folgende Schilderung der Panathenäen konnte, da das Fest sich auf verschiedene Rich-

---

1603) *I*, 390.

1604) Vgl. die Novellette von der Arachne. Ovid. Met. VI, 1—147.

1605) *Ξ*, 178.

1606) Creuzer III, 440.

1607) Hesych.

1608) Hesych. bei den Pamphyliern. Vgl. die Minerva musica bei Plin. H. N. XXXIV, 8, 19.

1609) Nic. Damasc. p. 309 Tauchn. Creuzer III, 348.

1610) Pausan. IX. 19, 1.

tungen im Wesen der Athene bezieht, zu keiner einzelnen derselben gestellt werden und schien es daher am passendsten sie hier am Schlufs zu geben.]

Nicht blos als dem Ackerbau vorstehende Göttin kannte und verehrte man Athene zu Athen. Was konnte dem attischen Volke, gemäfs der Lage seiner Wohnsitze, nächst dem Ackerbau mehr am Herzen liegen als die Seefahrt und, was damit zusammenhängt, Handel und Wandel? Während der Ackerbau die erste Grundlage des attischen Staatslebens bildete, woran sich die Kraft des Volkes immer von Neuem stärkte und verjüngte, gerade wie bei uns, war die Schifffahrt dasjenige, wodurch zuerst die politische Stellung des Landes errungen und zu so glänzender Höhe hinaufgeführt wurde. Und darum finden wir nicht minder zu Athen den Kult der Athene, die Schiffahrt, allen Handel und alle Künste, die er beansprucht, in ihrer Obhut hatte und somit die politische Bedeutung von ganz Athen. Dieses dreies: Schifffahrt — Handel und Gewerbe — und politische Gröfse gehören genau zusammen. Daher finden wir auch dies dreies gleichmäfsig vertreten an dem grofsen Feste der Panathenäen (deren Stiftung durch Erechtheus (s. oben) daher, als durch einen zum Ackerbau gehörigen Heroen, weniger passend ist, als durch den ritterlichen, — poseidonischen —, Theseus), welches dieser Athene zu Ehren gefeiert wurde, der Athene Polias, denn, wie gesagt, nicht minder ruhte auf dieser Richtung des Lebens, wie auf dem Ackerbau, die Wohlfahrt und Gröfse der Stadt und des Staates. [J. Meursius Panathenaea. L. B. 1619. 4. (Gronov. Thes. VII. 83—108). Carol. Hoffmann Panathenaikos. Cassel. 1835. 8. Herm. Alex. Müller Panathenaica. Bonn. 1837. 8. (Creuzer M. G. A. 1838. no. 21. p. 170 sqq.). Meier Ersch u. Gruber Encycl. Sect. III. Bd. X, p. 277—294. Hermann Rel. A. §. 54.]

Man feierte in Athen zwiefache Panathenäen: kleine alle Jahr, und grofse alle vier Jahre. Besonders diese letzteren waren es natürlich, zu deren Feier die gesammte Bevölkerung sich vereinigte, und die sie mit einem grofsartigen Aufwande und hoher Pracht beging (Sch. Aristoph. Nub. 385: *τὰ δὲ Παναθήναια ἑορτὴν παρ' Ἀθηναίοις εἶναι μεγίστην παρὰ πάντων ᾄδεται.* — Vergl. Aristid. Panath. I, 308 Dind.). Die Fahne gewissermafsen, um die sich alles schaarte, war der *πέπλος παμποίκιλος*, welcher in Procession der Göttin dargebracht wurde (Sch. Aristoph. Av. 827). Gewebt wurde derselbe aufser von den beiden *ἀῤῥηφόροι* — von denen oben die Rede war — auch von den *ἐργαστίναις* (Hesych. I. p. 1418), überhaupt aber nicht blos von Mädchen, sondern auch von verheiratheten Frauen (Sch. Eurip. Hec. 463). Am 28. Hekatomb. = 17. August 427 (22. Juli 430) ward dieser *πέπλος* in Procession nach dem Tempel auf der Burg gebracht und zwar indem man ihn in Form eines Segels an einem auf Rollen gezogenen Schiffe (Vgl. Fontenu Mem. de l'Ac. Tom. VII. (Amstel. 1731. 8.) p. 153 sqq.) aufhing, — *ναῦς ὑπότροχος*, wie es heifst (Sch. Aristid. p. 342 sqq. Dind.). — Der Zug ging vom Kerameikos, oder genauer von dem in ihm belegenen sogenannten *Λεωκόριον* aus (Thucyd. I, 20), einem Heiligthume der Töchter des Leos, die einst zur Rettung des Vaterlandes geopfert waren. Dann ging es beim Eleusinion vorbei zum Pythion oder Pelasgicon (Pythion: Creuzer Symb. III, 476. Kayser z. Philostr. Sophist. II, 4. p. 58. vergl. 294. — Pelasgicon.: Göttling Rh. Mus. 1845. p. 340, indem er die Stelle des Philostr. so liest: *ἐκ Κεραμεικοῦ δὲ ἄρασαν χιλίᾳ κώπῃ ἀφεῖναι ἐπὶ τὸ Ἐλευσίνιον καὶ περιβαλοῦσαν αὐτὸ παραμεῖψαι τὸ Πύθιον, κομιζομένην τε παρὰ τὸ Πελασγικὸν οἷ νῦν ὥρμισται.* Ihm stimmt bei Claussen Quaest. Herod. p. 45.), wo das Schiff stehen blieb, die vornehmsten Matro-

nen der Stadt aber den Peplos aufnahmen und auf die Burg trugen. „Dort scheint das Bild [Lindau (über die äufsern Mafse des Parthenon) Arch. f. Phil. 1846. XII, 2. p. 311—313, sucht zu zeigen, dafs das Bild der Athene nur 6 Fufs hoch gewesen] der Athene auf ein Lager von Blumen gelegt und mit jenem Peplos bedeckt worden zu sein (Hesych. *πλακίς* Tom. II, 971 Alb. Pollux VII, 13. vgl. Meurs. Panath. cp. 19. p. 100 Gronov.)." Creuzer III, 476 sq. —

Bei diesem Zuge waren auch die Metoiken [daher in den Inscr. (Ussing p. 45. sq. v, 14) *τοῖς πομπεῦσι τοῖς Ἀθηναίοις* zu unterscheiden von den Metoiken] in soweit betheiligt, als sie die zum Opfer erforderlichen Geräthe auf die Burg trugen, wovon sie *σκαφηφόροι*, ihre Frauen *ὑδριαφόροι* (Pollux III, 55), ihre Töchter *σκιαδηφόροι* hiefsen (Aelian. V. H. VI, 1. Böckh Staatsh. II, 76. Hermann St. A. §. 115, 10. Rel. A §. 54, 27 sq.), und selbst die Freigelassenen durften an jenem Tage den Markt mit Eichenlaub schmücken (Bekker Anecd. p. 242).

Die ganze Prozession war folgendermafsen geordnet:

1. Schöne Greise mit Olivenzweigen (*θαλλοφόροι*).
2. Bürger unter den Demarchen.
3. *σκαφηφόροι*.
4. Bürgerfrauen mit den *ὑδριαφόροις*.
5. Jünglinge mit Waffen.
6. Auserwählte Jungfrauen (*κανηφόροι*) mit den *σκιαδηφόροις* und *διφροφόροις*.
7. Knaben.

Ein solcher panathenäischer Festzug war auf dem Fries der Cella des Parthenon dargestellt, wovon uns der gröfste Theil bekannt ist (O. Müller Arch. §. 118, 2b. p. 104). Die übrigen plastischen Darstellungen, mit denen das Aeufsere dieses Tempels geschmückt war, zeigten Pallas als Gigantenkämpferin und andere Götterkämpfe, den gegen die Amazonen

und andere geschichtlichen Inhalts. Weshalb diese Scenen des Streites? Offenbar weil die Göttin, der jener Tempel bestimmt war, hier als die Göttin des Kampfes, als eine ethische, politische gefafst war, wie denn auch bei dem Zuge die Bürger in Waffen erschienen. Darauf geht gleichfalls das Schiff, auf dem ihr Gewand als Segel hing [? vgl. das Schiff der Isis. Grimm Myth. p. 236 sqq. Lersch Isis und ihr heiliges Schiff (Jahrb. d. Ver. v. A. im Rh. IX. Bonn. 1846. p. 100—115) vgl. Fontenu a. a. O.]; darauf gingen auch die Stickereien des *πέπλος*, welche wie die Metopen des Tempels Gigantomachien und andre Götterkämpfe darstellten (Hermann Rel. A. §. 54, 13. p. 276); darauf gingen endlich auch die Wettkämpfe, welche an den Panathenäen statt hatten, und wobei Thongefäfse mit heiligem Oele die Preise ausmachten.

Denn jene feierliche Procession am 28. Hekat. bildete nur den Schlufs der ganzen Festlichkeit, die, am 25. begonnen, vier Tage lang dauerte, während welcher allerlei gymnische und hippische Kampfspiele gefeiert, seit Peisistratos die homerischen Gedichte rhapsodiert und seit Perikles, der eigens dazu das Odeion hatte bauen lassen, auch musische Wettkämpfe gehalten wurden (Plut. Pericl. cp. 13). Auch Fackelläufe fanden der Göttin zu Ehren statt, die, gleich denen an den *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια*, auf jene ursprüngliche Natur der Gottheit mögen zurückzuführen sein, wovon gleich im Anfang die Rede war und um derentwillen Athene ja auch eben mit Hephaistos mannigfach verbunden erscheint. Aber gleichwohl lag nicht minder in diesen Fackelläufen sowohl Beziehung zu den Handwerken als auch die mehr ethische auf Kampf und Sieg (vgl. *Ἀϑ. Γλαυκῶπις*), wie dieselbe bei den gymnischen, musischen und hippischen Spielen und bei dem Vortrage der homerischen Gedichte zu Tage liegt. Namentlich was diese letz-

teren betrifft, so war es kein ästhetischer Grund, der den Solon veranlafste, ihren Vortrag an den Panathenäen anzuordnen: sondern die Rücksicht auf Bildung der Gesinnung im Volke, d. h. einer Gesinnung, die an den Heroen der troisch-odysseischen Sage sich emporrankend, gleich ihnen thatkräftige Tüchtigkeit in den Kämpfen zu Wasser und zu Lande entwickele.

Wir sehen, wie sehr jede Einzelnheit des Festes dem Charakter der Göttin entsprach, der es gewidmet war und den wir vorhin skizzierten.

2. Ἥφαιστος.

T. B. Éméric-David Vulcain, Recherches sur ce dieu, sur son culte, et sur les principaux Monuments qui le représentent. Paris 1838. 8. 104 S.

A. Name. Die Etymologie ist sehr dunkel. Plato[1611]: *φάους ἵστορα*, luminis praesidem. Lindemann[1612]) von *ἁφάω* tracto; quare manu promptum artificem denotat. Sam. Bochart אב אשתא (af esto) pater s. inventor ignis. Schwenck[1613]) *Ἡ—φαιστὸς* von *φαίω*, *φαίνω* leuchten, scheinen. — Pott[1614]) *Ἥφ—αιστο* (vgl. *αἴθειν*, *Αἰτ—νη*, aestas) d. h. *ἅπτων πῦρ* oder: *ἁπτόμενος* (tractans; occupatus.) *πυρωθέντος* (*χαλκοῦ*). Vgl. *ἐν πυρὶ ἅψεσθαι*[1615]) (im Feuer erglühen)[1616]).

[1611]) Cratyl. p. 407.

[1612]) Notatt. Homeric. P. I. p. 6.

[1613]) Andeutungen p. 167.

[1614]) I, 250. no. 206.

[1615]) ι, 379.

[1616]) Vulcanus stellt Buttmann Myth. I, 164 sq. zusammen mit Thubalkain und den Telchinen. Servius zu Aen. VIII, 414: Vulcanus, ut diximus, ignis est, et dictus Vulcanus quasi Volicanus,

B. Genealogie. Bei Homer werden ausschliefslich Zeus und Hera als die Eltern des Hephaistos genannt. Eine jüngere und von anderer Anschauung ausgehende Genealogie ist es, wenn Hera allein aus sich den Hephaistos gebiert[1617]. — Nach Kinaithon[1618] ist Hephaistos Sohn des Talos, des Sohnes von Kres, und Vater des Rhadamanthys (s. Zeus); die Väter bei Cicero[1619] (Coelus, Juppiter, Nilus, Menalius) sind leicht zu verstehen, wenn man, wie auch bei den früheren Abstammungen, festhält, dafs Hephaistos das athmosphärische und irdische Feuer ist und der Vorsteher von beiden[1620]. Jenes knüpft sich an die Wolke als Blitz, dies an die feuerspeienden Berge. Auf letzteres pafst die Abstammung von Hera, auf ersteres die von Nilus, auf beides die von Zeus und Hera. Der Blitz ist aber häufiger als Erdbeben und Feuer speiende Berge, daher auch anzu-

---

quod per aerem volat. — Hrabani Mauri de universo lb. XV. cp. 4 (ed. Colon. Agr. Tom. I. p. 206): „Vulcanum volunt ignem esse, et dictus Vulcanus, quasi volans calor: vel quasi Volicanus, quod per aerem volet. Ignis enim e nubibus nascitur. Unde etiam Homerus dicit eum praecipitatum de aere in terras, quod omne fulmen de aere cadit." — Vulcanus vom Sanscr. ulkâ (Feuerbrand) s. Bopp Glossar. Curtius Z. f. A. 1847. Novbr. p. 1036 sq.

1617) Hesiod Th. 927 sq. Apollod. I, 3, 5. Pindar fr. 231 Bgk. und der Verfasser der Danais sagten, *Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ Γῆς φανῆναι*. — Damit stimmt denn auch, wenn Pind. fr. 260 die Here vom Hephaistos gefesselt werden liefs auf dem von ihm verfertigten Throne. Vergl. Welcker Kl. Schr. I, 293 sq. Diese sehr dunkle Mythe von der Fesselung der Hera (s. Millin XIII, 48) hat wohl denselben Sinn, wie die Fesselung der Aphrodite und des Ares, der Hera durch Zeus (*O*, 18 sqq.)

1618) Bei Pausan. VIII. 53, 5 (fr. 3. p. 407 Mcksch.)

1619) N. D. III, 22.

1620) Daher warme Quellen auch auf Heph. zurückgeführt werden. Ibyc. fr. 41 Bgk. Die Stoiker unterschieden: Diog. Laert. VII, 147. Vgl. Vofs Theol. Gent. II, cp. 66.

nehmen, dafs das Blitzfeuer früher als das aus der Erde hervorbrechende in Hephaistos personificiert worden ist. Aus diesem Grunde ist auch Hephaistos von mir hierhergestellt.

C. Mythologie. Wie sehr sich die Griechen der natürlichen Bedeutung des Hephaistos bewufst waren, zeigen nicht blos alle Deutungen auf Feuer[1621]), sondern auch die Unmasse von Stellen, an denen *Ἥφαιστος* geradezu statt *πῦρ* steht[1622]).

Schon Homer[1623]) kennt den Mythos, dafs Hephaistos von seinem Vater Zeus vom Himmel geworfen wurde; einen ganzen Tag, bis Sonnenuntergang, fällt er, dann kommt er auf Lemnos an, wo die *Σίντιες* sich seiner annehmen. — In andrer Gestalt lautet dieser Mythos so: Here selbst warf den Hephaistos, weil er schwach und lahm[1624]) war, ins Meer, wo Thetis ihn aufnahm und pflegte[1625]). Beide Mythen verbindet Apollodor[1626]). — Dafs Hephaistos vom

---

[1621]) Die Stoiker (Diog. Laert. a. a. O.): *τὸ τεχνικὸν πῦρ.* Diodor. Sic. I, 12: *τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον ὀνομάσαι.* Dionys. Hal. A. R. II, 50. VI, 69. Plut. Q. R. Clem. Alexdr. Protr. p. 56. Euseb. P. Ev. III, 2: *Ἥφαιστον δὲ εἶναι τὸ πῦρ.* Theodoret. Serm. 3. Tom IV. p. 502. Augustin. C. D. VII, 16: Vulcanum volunt ignem mundi. Prudent. gegen Symmach. I, 304 sqq. Martian. Capell. de nupt. I. Fulgent. Mythol. II, 14. Isidor. Origg. VIII, 11. XIX, 6. Albric. de deor. imag. cp. 15. Eustath. Il. p. 150. 151. Varro L. L. IV, 10. p. 76 Spengel: „Ab ignis jam majore vi ac violentia Vulcanus dicitur."

[1622]) *Β*, 426. vgl. *Φ*, 328—67. Archiloch. bei Plutarch de aud. poet. (fr. 11 Bgk). Pindar. P. III, 68 sqq. I, 47 sq.

[1623]) *Α*, 586 sqq.

[1624]) *Κυλλοποδίων* *Σ*, 371. *Φ*, 331. Gewöhnlich wird auch *ἀμφιγυήεις* (*Σ*, 462) hierhergezogen. Lindemann l. l. erklärt es für utrinque articulatus, utrinque valens, ambidexter und vergleicht *ἀμφίγυος* ambiguus (*Ν*, 147). Soph. Trach. 504.

[1625]) Hom. h. Apoll. Pyth. 138 sqq.

[1626]) I, 3, 5.

Himmel geworfen wird und dafs er hinkt[1627]), geht auf den Blitz. Sein Aufenthalt bei der Thetis erklärt sich aus der Verwandtschaft zwischen Wasser und Wolke. (Vgl. das Verhältnifs zwischen Athene und dem Wasser.) Auf Lemnos fällt er, weil diese Insel sehr vulkanisch war; hier war auch eine Hauptkultusstätte des Hephaistos[1628]).

Wie sich mit dem Wolken- und Blitzgott Kunstfertigkeit, namentlich im Schmieden, verbindet, habe ich zum Theil schon oben bei Athene und bei den Kureten erwähnt. (Vergl. unten Daktylen, Telchinen u. s. w.) Hier bemerke ich noch, dafs seine Beziehung zum Schmieden nicht allein in der Nothwendigkeit des Feuers dazu zu suchen sein dürfte, sondern auch in dem unschwer wahrzunehmenden[1629]), gleichsam magischen Verkehr des Blitzes mit den Metallen. — Diesen Schmidt[1630]) He-

---

[1627]) „Attendu la marche inégale et vacillante de la flamme." Éméric-David p. 31. Ich leite es lieber von dem hin und her wackelnden, flackernden Feuer und von dem zuckenden Blitze ab. Andre erklären anders, z. B. Phurnut. N. D. cp. 19, weil er nicht ohne einen Stock (Scheit, Holz) gehen kann. Porphyr. bei Euseb. P. E. III, 11: weil das Erdfeuer schwach und unvollkommen ist.

[1628]) ϑ, 293 sq. Ad. Dan. Richter De Vulcano in Lemno rege, sub cujus auspiciis artes ferrariae in ista insula regnare coeperint. Annaberg. 1751. 4. Ueber den Hephaistos-Kult auf Lemnos vergl. Rhode R. Lemn. p. 55—58. Hephaistia Stadt auf Lemnos, Rhode p. 13. — Lemnos *κραναὸν πέδον Ἡφαίστοιο* Dionys. Perieg. 522. — In den Graben, aus welchem man die Röthel grub, soll Heph. gefallen sein. Philostr. p. 703. Serv. z. Aen. VIII, 454. — Galen. de simpl. med. tempp. 9. p. 246 ed. Chartr. (= 117 Basil.): *ὡς δὲ ἀποβὰς τῆς νέως ἔγνων οὔτε κατὰ Φιλοκτήτην οὔτε κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἡφαίστου λόφον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς πόλεως ἐκείνης* (*Μυρίνης*). Vgl. Attius b. Hermann Opusc. III, 120.

[1629]) s. Humboldt Kosm. II, 417. not. 46.

[1630]) Als Here den Hephaistos geboren, übergab sie ihn dem Kedalion (über ihn vgl. Soph. frgm. p. 369 Ahr. Rhode a. a. O. erwähnt den Kedalion gar nicht) in Naxos (Verwechselung mit Lem-

phaistos brauche ich kaum zu erläutern; er ist bekannt und erläutert sich alles darauf Bezügliche von selbst. Er führt in dieser Rücksicht eine Menge Beiwörter, schon bei Homer. Ueber die *Χαλκεῖα* s. Athene. Andere Feste zu Athen mit Fackelläufen waren die *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια* [1631]).

Seine nahe Beziehung zu Athene ist durch die Natur seines Ursprungs gegeben. Und es wäre merkwürdig, wenn dem Hephaistos nicht auch ein Theil der der Athene zugetheilten Eigenschaften zukäme. So ist es aber auch. Was zunächst sein Verhältnifs zu Fruchtbarkeit und Gedeihen im Erdleben betrifft, so zeigt ein solches die bereits oben behandelte Mythe von Erichthonios. Ferner sein eheliches Verhältnifs zu Aphrodite und den von dieser nicht wesensverschiedenen drei Chariten, deren jede seine Gemalin heifst; ferner sein Verhältnifs zu den samothrakischen Mysterien.

Was die Athene zur *Ὑγίεια* machte, veranlafste auch, dafs man von den Priestern des Hephaistos glaubte, sie vermöchten den Schlangenbifs zu heilen [1632]).

Athenens Weisheit ist bei Hephaistos Klugheit und List: er ist *πολύμητις*, *κλυτόμητις*, *πολύφρων*, was nicht blos auf seine Kunstgeschicklichkeit zu beziehen ist.

Die ganze Mythologie des Hephaistos ist sehr einfach, wie bei allen den Göttern, die nicht sehr von ihrem Natursubstrat losgelöst und ethisch verklärt worden sind.

---

nos? Eratosth. Cat. 32. p. 260, 28. Sch. Nicand. Ther. 15. Hesiod. fr. 67. Göttl. 185 Mrcksch. Hygin. P. A. 34. p. 486. ibq. intp. Heyne not. crit. Apollod. p. 22 sq.), die Schmiedekunst zu lernen. Eustath. Il. XIV, 244. Tzetz. Chil. III, 226. Engel Q. Nax. p. 36.

1631) Hermann G. A. §. 62, 25.

1632) Eustath. Il. p. 330, 12.

Als Identitäten des Hephaistos erwähne ich hier noch: Prometheus[1633]), Daidalos, die Paliken[1634]), Typhaon, Typhoeus[1635]).

3. Wolkendämonen (*Κουρῆτες, Κορύβαντες, Τελχῖνες, Ἰδαῖοι Δάκτυλοι, Κάβειροι* u. A.)

Ueber die mit den nachfolgenden gleichartigen Kureten siehe oben p. 189.

Den Namen der Korybanten[1636]) habe ich schon besprochen. Persephone (eine Figuration der Erdgottheit) soll sie ohne Mann geboren haben[1637]). Vgl. Hera-Hephaistos[1638]). Sie heifsen auch Begleiter der Persephone, nach der (*Κόρη*) sie sogar benannt sein sollen[1639]), weil die Erde der Wolken als Begleiter bedarf, um zu blühen und Früchte zu tragen. — Pherekydes[1640]) läfst neun Korybanten Söhne des Apollon und der Rhytia sein und sie in Samothrake wohnen. *Ῥυτία* gleich Retterin, so benannt nach der Eigenschaft der Söhne, die wir gleich kennen lernen werden. Andere Nachrichten nennen die Mutter *Ῥοιτεία*, welches

---

1633) Vgl. Völcker die Mythol. des Japet. Geschlechts. Giefsen 1824. 8. Weiske Prometheus und sein Mythenkreis. Leipz. 1842. 8 Schömann des Aeschylos gefesselter Prometh. Grfsw. 1844. 8.

1634) Söhne des Hephaistos und der Aitne oder des Zeus u. d. Thaleia. Ueber dieselben vergl. Welcker Les Paliques Siciliens, *Θεοὶ παλικοὶ* (Annal. dell' Inst. arch. 1830. Tom. II. p. 245—257.) Creuzer Symb. III, 815 sqq. Schneidewin Aeschylos Aetna und die Paliken (Rhein. Mus. 1844. p. 70 sqq.). Sauppe die Paliken bei Macrobius (ibd. 1845. p. 152 sqq.).

1635) Vgl. *B*, 780 sqq. Sturz z. Hellan. p. 46.

1636) Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 191 sqq. Lobeck Agl. p. 1139—1155.

1637) Serv. Aen. III, 111.

1638) *γηγενέες Κορύβαντες*. Nonn. Dionys. XIV, 25.

1639) Lobeck, Aglaoph. p. 546. 1140.

1640) fr. 31. St.

Wort Lobeck[1641]) mit ῥεῖν in Verbindung bringt. Sie ist also eine Wassergestalt. Vergl. das nach ihr benannte Vorgebirge Ῥοίτειον[1642]) und ihren Vater Πρωτεύς[1643]), dem genau die Nereide Πρωτώ[1644]) entspricht. Diese Genealogie kommt ganz überein mit der obigen der Kureten von Hekataios und einer Tochter des Phoroneus. — Andere Ableitungen wie z. B. die von Apollon und Thaleia[1645]), von Kronos oder Zeus mit Kalliope[1646]), oder von den Thränen des Zeus[1647]), sagen dasselbe. Strabo (a. a. O.) sagt ausdrücklich, dafs die Korybanten von Einigen für identisch mit den Kabeiren gehalten würden[1648]). Dies wird bestätigt durch die enge Beziehung der Korybanten zu Samothrake, dem vornehmsten Sitze der Kabeiren[1649]). Auf der andern Seite werden die Korybanten auch nach Kreta gesetzt[1650]) und statt der Kureten[1651]) oder zugleich mit ihnen zu Wächtern des Zeus gemacht. Wenn man nun auch leicht Lobeck[1652]) zugestehen kann, dafs den Korybanten dies Geschäft nicht ursprünglich beigelegt gewesen, so ersieht man doch daraus, dafs es ihnen später zugetheilt wurde, dafs eine Wesensgleichheit zwischen ihnen und den Kureten obgewaltet haben müsse. Diese besteht nun eben darin, dafs beide Auffassungen der Wolken sind. — Ur-

---

1641) Agl. p. 1141.

1642) Sch. Apollon. I, 929. Tzetz. Lyc. 583. Serv. z. Aen. III, 108. Zonar. Lex. p. 1620.

1643) Tzetz. u. Zonar. l. l.

1644) Hesiod. Th. 243. Σ, 43.

1645) Apollod. I. 3, 4. Tzetz. Lyc. 77.

1646) Strabo X. p. 472 B. Cas.

1647) Sch. Aristoph. Vesp. 9.

1648) Vgl. Sch. Plat. Rep. p. 377 Bekk. Sch. Arist. Lys. 558.

1649) Vgl. oben Pherekydes und mehr bei Lobeck p. 1142 sqq.

1650) Lobeck p. 1144 sqq.

1651) Sch. Arist. Vesp. 9.

1652) p. 1150 sq.

sprünglich waren sie gewifs nur Begleiter der Kybele [1653]) (Erdmutter), der sie aus demselben Grunde beigegeben waren, wie später der Persephone. Die Erde kann nicht gedeihen, nicht blühen und Früchte tragen, wenn nicht das Gewölk sie begleitet, wenn nicht befruchtende Gewitter sie umgeben und zu ihr herniedersteigen. Wie man die Erde selbst unter der Gestalt der Mutter Kybele anschaute, so das lärmende, feurige Donnergewölk unter der Gestalt der die Göttin mit Waffengeklirr und begeisterten Tänzen umgebenden Korybanten. Dies ist das, was den Korybanten als eigenthümlich zugeschrieben wird. — Soll ich das Verhältnifs der Korybanten und Kureten in Bezug auf ihr Vorkommen auf Kreta und im Zeuskult bestimmen, so möchte ich sagen: von Griechenland aus kam der Dienst des Zeus, von dem der Mythos war, dafs er von Nymphen auf dem Berge grofs gezogen sei, nach Kreta. Hier traf er auf eine Gottheit, welche mit seiner Mutter Rhea Verwandtschaft hatte. Es war dies der Kult der phrygischen Erdmutter, welcher nach Kreta in ferner Urzeit durch phrygische Kolonisten gekommen war. Die Begleiter dieser Erdmutter, Kureten wie sie auf Kreta hiefsen [1654]), kamen so leicht in die Mythologie des Zeus, um so mehr, als diese Wolkendämonen schon an sich zu dem Himmelsgotte pafsten. Kybele *Ἀδράστεια* wird dabei selbst zur Nymphe und Amme des Zeus.

Mit den Telchinen [1655]) hat es dieselbe Bewandtnifs, wie mit den Kureten und Korybanten. Während jene vor-

---

[1653]) Lobeck p. 1151 sqq.

[1654]) Daher mit Recht in dem Fragm. aus der Phoronis bei Strabo a. a. O.: *ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα γράψας αὐλητὰς καὶ Φρύγας τοὺς Κουρῆτας λέγει.*

[1655]) Lobeck de Telchinibus (Aglaoph. p. 1181—1202). Höck Kreta Bd. I. p. 345 sqq. Welcker Aesch. Tril. p. 182—190.

züglich nach Kreta, diese nach Phrygien gehören, so die Telchinen vorzugsweise nach Rhodos, welches selbst *Τελχινία*[1656]) oder *Τελχινὶς*[1657]) hiefs. Den Namen leiteten schon die Alten von *θέλγειν* ab[1658]). Auch G. Hermann[1659]) nimmt *Τελχῖνες* als gleichbedeutend mit *Τευχῖνες*, mulciberi. Die Nachrichten über sie stammen — mit Ausnahme eines mehrdeutigen Fragments des Stesichoros (no. 91 Bgk.) — erst aus der alexandrinischen Zeit. Dies thut indefs nichts. Die Telchinen sind so ganz lokale Figuren, dafs ihr Zurücktreten bis zu der Zeit, wo sich die Gelehrsamkeit gerade solcher entlegenen Objekte bemächtigte, durchaus nichts Auffallendes hat. Was aber besonders wichtig bei dem ältesten sichern Zeugnifs über die Telchinen ist, ist dies, dafs es von einem Rhodier selbst herrührt, der die beste Auskunft über die Religion seines Vaterlandes zu geben im Stande sein mufste. Aus Simmias von Rhodos nemlich berichtet Clem. Alexdr.[1660]), dafs die Telchinen Söhne des Meeres seien (*Ἄμμας Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων ἔφυ ἡ ἀλυκὴ ζάψ*), womit andere Angaben übereinstimmen[1661]), auch das, was Eustath[1662]) erzählt, sie seien Amphibien und wechselnder Gestalt Dämonen, Menschen, Fische, Schlangen; nach Einigen seien sie ohne Hände und Füfse, hätten zwischen den Fingern Schwimmhäute wie die Gänse, strahlende Augen (*γλαυκωποί*) und schwarze Brauen (*μελανόφρυες*). Ihre Schwester heifst Halia, Geliebte des Poseidon, den sie erzogen haben sollen[1663]). —

[1656]) Eustath. Il. p. 772, 3.
[1657]) Strabo XIV, p. 653 D. Cas.
[1658]) Etymol. M. s. v. *θέλγει*.
[1659]) De hist. Gr. primord. p. 11 (Op. II, 204).
[1660]) Strom. V. p. 674. Pott.
[1661]) Diod. V, 55. Nonn. Dionys. XIV, 40.
[1662]) z. Il. I, 525. p. 771, 55.
[1663]) Diod. V, 55.

Während so ihr Wasserursprung aufser Zweifel steht, und uns auf die Wolken führt, wird diese Auffassung der Telchinen bestätigt durch das, was wir anderweitig von ihnen erfahren.

1. Sie sind Zauberer, *βάσκανοι καὶ γόητες* [1664]). Schon ihr Blick ist verderblich [1665]); sie haben ein böses Auge [1666]).
2. Sie können Hagel, Regen, Schnee bringen und abhalten [1667]). Sie verderben die Saaten durch Styxwasser und Schwefel [1668]).
3. Sie sind geschickte Künstler [1669]). Sie sollen zuerst Eisen und Erz bearbeitet [1670]), der Athene zuerst ein Bild errichtet haben, wie überhaupt die ersten Götterbilder [1671]). Dem Kronos haben sie die Harpe [1672]), dem Poseidon den Dreizack gefertigt [1673]).

Alle drei Momente in dem Wesen der Telchinen treffen zusammen in dem Naturobjekt Wolke (wozu auch pafst, dafs sie ihren Tod entweder durch den Regen des Zeus, oder die Pfeile des Apollon finden) [1674]). Desgleichen in dem Namen; denn in *θέλγειν* liegt nicht blofs der Begriff des Zauberns, sondern ursprünglich wohl der des Flüssigen, aus welchem sich dann sowohl die Wassernatur der Telchinen, als die Kunst des Metallschmelzens [1675]), wel-

---

[1664]) Strabo XIV, 653.
[1665]) Ovid. Met. VII, 36.
[1666]) Tzetz. Chil. XII, 814.
[1667]) Diod. l. l.
[1668]) Strabo XIV, 653. Creuzer I, 14. not. 2.
[1669]) Vgl. O. Müller Arch. §. 70, 4.
[1670]) Strabo XIV, 653.
[1671]) Creuzer I, 60 sq.
[1672]) Eustath. z. Dionys. 504.
[1673]) Callim. Del. 31. ibq. Spanh. p. 404 Ern.
[1674]) Eustath. Il. p. 772, 2.
[1675]) Hesych.

ches Welcker[1676]) als eigentlichen Inhalt von *Τελχὶν* bezeichnet, erklärt. Das Zaubern endlich ist auch nichts weiter als ein flüssig machen des Festen, der Kraft, das Hinschmelzen von Etwas, wodurch es seiner Kraft beraubt wird[1677]). Aehnlich ist der Gebrauch von *κηλεῖν*.

Ihre Verwandtschaft mit den Kureten ist auf mannigfache Art angedeutet, z. B. neun Telchinen hätten von Rhodos aus die Rhea nach Kreta begleitet und dort den Zeus behütet, und seien darnach Kureten genannt[1678]). *Ἡ Κρήτη Τελχινία ἐλέγετο καὶ οἱ Κρῆτες Τελχῖνες*[1679]).

Telchinen finden wir aufserdem auf Kypros[1680]), und diese drei grofsen Inseln scheinen auch ihr Hauptsitz gewesen und geblieben zu sein. Auf dem Festlande von Hellas begegnen sie uns in Sikyon[1681]), in dessen Genealogien *Τελχὶν* und *Θελξίων* sich finden, wie es auch selbst *Τελχινία* geheifsen haben soll[1682]). — In derselben Genealogie[1683]) begegnet uns eine *Καλχινία*, Geliebte des Poseidon. Dieser Name erinnert an die Stadt *Γολγοὶ*[1684]) auf Kypros, die von Sikyon aus gegründet war[1685]). Von *γέλγει* = *βαπτίζει*, *γέλγη* = *βάμματα* (Hesych.)? Das würde wieder durch den Begriff des Flüssigen auf die Wolke führen. Ich glaube, dafs *Καλχινία* nur eine dialektische Form von *Τελ-*

1676) p. 186.

1677) Vgl. O, 322: *τοῖσι δὲ θυμὸν ἐν στήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.*

1678) Strabo l. l. Vgl. Schol. Germanic. 25.

1679) Steph. Byz. p. 274, 6 West.

1680) Engel, Kypros I, 197.

1681) Pausan. II. 5, 6.

1682) Steph. Byz. p. 274, 8 West.

1683) Pausan. II, 5, 7.

1684) Vgl. *Γόρτυνα* und *Κόρτυνα*, eine Stadt in Arkadien (Meineke Anal. Alexdr. p. 184).

1685) Steph. Byz. s. v. p. 93, 31. West.

χινία ist[1686]). Vielleicht läſst sich so auch die Glosse bei Hesych.: *Γελχάνος· ὁ Ζεὺς παρὰ Κρισίῳ* rechtfertigen und braucht nicht in *Τελχίνιος* geändert zu werden. — Die Rhodier verehrten zu Lindos einen *Ἀπόλλων Τελχίνιος*, in Jalysos eine *Ἥρα Τελχινία* und *Νύμφαι Τελχίνιαι*, in Kameira eine *Ἥρα Τελχινία*. Ich will unentschieden lassen, ob diese Gottheiten ihre Beinamen in Bezug auf das Feuchte, womit ihr Wesen zu thun hat, erhalten haben, oder mehr äuſserlich von den Telchinen.

Daſs aber die zu Teumesos in Boiotien verehrte *Ἀθηνᾶ Τελχινία* nicht, wie Pausanias[1687]) vermuthet, mit den Kyprischen Telchinen zu thun hat, sondern auf eine Athene geht, welche aus den Wassern geboren in den Wolken herrscht, wird, wie ich glaube, aus dem über die Athene Gesagten deutlich sein.

Die Idaiischen Daktylen[1688]) sind Dämonen derselben Art, wie die früher betrachteten. Ihr Ursitz ist Phrygien, der Phrygische Ida, nicht der Kretische[1689]). Phryger nannte die Daktylen auch Sophokles[1690]). Die Nachrichten, welche sie nach Kreta setzen, sind theils

---

[1686]) Ueber *κ—τ* vgl. Ahrens de dial. Tom. II. p. 376 sq.

[1687]) IX, 19, 1.

[1688]) Vgl. Höck, Kreta I, 260—344 (314. 143). Lobeck, Aglaoph. p. 1156—1181. Welcker Aeschyl. Tril. p. 168—182. — Hesiod *περὶ Ἰδαίων Δακτύλων* fr. CCXLIII und CCXLIV. bei Marksch. (vgl. bei demselben p. 171 sq.).

[1689]) Vgl. Phoronis bei Sch. Apollon. I, 1129:

ἔνθα γόητες
Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἰκί᾽ ἔναιον,
Κέλμις, Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων,
εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης·
οἳ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἡφαίστοιο
εὗρον ἐν οὐρείῃσι νάπαις, ἰόεντα σίδηρον·
ἐς πῦρ τ᾽ ἤνεγκαν καὶ ἀριπρεπὲς ἔργον ἔδειξαν.

[1690]) *ἐν Κωφοῖς σατύροις* bei Sch. Apollon. l. l. (fr. 713 Ahr.)

jünger, theils leicht begreiflich aus den auf Kreta angesiedelten Phrygern[1691]). Diener der Kybele hiefsen sie[1692]), wie die Korybanten, mit denen sie auch sonst übereinkommen. Sie werden sogar von Einigen als Väter der Korybanten genannt.

Der Name von δάκτυλος, „Däumlinge," also Zwerge[1693]). Vgl. die Begleiter der Athene zu Brasiai (s. oben p. 189).

Die Mythen über ihren Ursprung lassen sie theils aus Wasser, theils aus Erde hervorgehen. Sie entstanden nemlich, indem die Nymphe Ἀγχιάλη sie gebar, während sie das oiaxische Land (Οἰαξίδος γῆς, von οἴαξ Steuerruder) erfafste. Oder sie entstanden aus Staub[1694]), den, nach einer Nachricht, Zeus seinen Ammen befahl, hinter sich zu werfen. Stesimbrotos[1695]) nannte sie gradezu Söhne des Zeus und der Nymphe Ida. Genug, auch sie sind wie die Korybanten aus Wasser und Erde geboren.

Wie dem Namen, so kommen sie auch dem Wesen nach ganz unsern Zwergen gleich. Wie diese sind sie

1. Metallkünstler, kunstreiche Schmiede[1696]). Darauf gehen auch die drei in der Phoronis aufgeführten Namen Κέλμις = Schmelzer, Δαμναμενεύς = Hammer, Ἄκμων = Ambos[1697]).
2. Zauberer, γόητες[1698]).

1691) Vgl. Höck l. l.

1692) Phoronis.

1693) Nach andrer Erklärung „Fingerer", weil die Finger aller Künste Werkmeister sind. Welcker p. 174 sq.

1694) Sch. Apollon. l. l. Etym. M. p. 465, 30.

1695) Bei Etym. M. l. l.

1696) Vgl. frg. Phoron. Strab. X, 473.

1697) Welcker p. 168 sq.

1698) fr. Phoron. Strab. l. l. Sch. Apollon. l. l. Pherekydes fr. 31 St. p. 146. Lobeck p. 1163 sq.

3. **Musiker**[1699]). Vergl. die lärmenden Kureten und Korybanten.

Die Verwandtschaft mit den Kabeiren veranlafste, dafs man auch die Daktylen nach Samothrake versetzte[1700]).

Ueber die **Kabeiren**[1701]) nur einige Bemerkungen, aus denen die Wesensgleichheit derselben mit den vorher behandelten mythischen Gestalten erhellt.

Wir kennen Kabeiren hauptsächlich an drei Orten: Lemnos, Samothrake, Boiotien. Wie verschieden der Kult an den verschiedenen Orten sich gestaltet haben möge, es ist doch ein und derselbe[1702]). Ueber ihren **Namen** ist so viel geschrieben und gestritten, wie fast über keinen andern Punkt der Mythologie. Die meisten etymologisieren aus dem Hebräischen. **Welcker**[1703]) von *κάειν, καίειν*, Feuerdämonen[1704]). Dafs sie dies sind in Bezug auf die Gewitterwolke, wird aus dem Folgenden deutlich werden. Und zwar

1. aus der **Genealogie**[1705]).

a) Hephaistos und *Καβειρώ*	*b*) Proteus
|	|
Κάμιλλος	*Καβειρή* und Hephaistos
|	|
drei *Κάβειροι*	drei *Κάβειροι*, drei *νύμφαι Καβειρίδες*
|	Pherekyd. fr. 31 St. (aus Strb. l. l.)
νύμφαι Καβειρίδες	
Acusil. fr. XII. St. (aus Strb. l. l.)	

[1699]) **Lobeck** p. 1162.

[1700]) Diodor. V, 64.

[1701]) **Lobeck** Aglaoph. p. 1202—1295. O. **Müller** Orchom. p. 443—455.

[1702]) O. **Müller** Kl. Schr. II, 45.

[1703]) l. l. p. 163.

[1704]) Dagegen O. **Müller** Kl. Schr. II, 44.

[1705]) Vgl. Strab. X, 472 D.

Lobeck[1706]): „A Vulcano et Proteo cur repetatur Cabirorum genus causa aperta est, quoniam alter in Lemno officinam habuit, alter vicinam Pallenen accoluit; antiquis autem genealogis usitatissimum fuit deorum ignobiliorum heroumque parentes, affines, posteros a proximis denominare locis." — Die drei Kabeiren sind drei Dämonen des Gewitters, entsprechend den drei Daktylen, drei Kyklopen.

2. Aus den Eigenschaften.

a) Sie geben Fruchtbarkeit. Herodot[1707]) bringt sie mit dem ithyphallischen Hermes[1708]) in Verbindung. — Bei Mifswachs gelobten ihre Verehrer einen Zehnten[1709]). Als zu Korinth eine Hungersnoth war, opferte Medeia der Demeter und den *νύμφαις Δημνίαις* d. h. den kabeirischen[1710]); bei Eusebius[1711]) kommen *Κάβειροι ἀγρόται τε καὶ ἁλιεῖς* vor; Demeter selbst hiefs *Καβειρία* zu Theben und stand in enger Beziehung zu den Kabeiren[1712]). So war zu Anthedon ein Tempel und heiliger Hain der Kabeiren, nahe bei dem Heiligthume der Demeter und Persephone[1713]).

b) Sie sind Retter im Sturm, Horte der Seefahrt[1714]).

Den genannten mythischen Gestalten sind gleichartig die Tritopatoren zu Athen[1715]), die Dioskuren[1716]) oder

---

1706) p. 1210 sq.
1707) II, 51.
1708) = *Κάμιλλος*.
1709) Dionys. Hal. I, 23.
1710) Sch. Pind. Ol. XIII, 74.
1711) P. Ev. I, 65.
1712) Pausan. IX. 25, 5 sqq.
1713) Pausan. IX. 22, 5.
1714) Welcker Tril. p. 229 sq. Odysseus.
1715) Vergl. Lobeck Agl. p. 754 sq. vgl. mit p. 760 not. vgl. Athene.
1716) O. Müller Orch. p. 452. Welcker Tril. p. 222 sqq.

Ἄνακες, Paliken[1717]), die *Κόβαλοι*[1718]) (= *Κάβειροι*?), die Kerkopen[1719]), Satyrn[1720]), Seilene u. A.

Μ ο ῦ σ α ι.

Buttmann über die mythol. Vorstellung der Musen (Myth. I, 273—294). Petersen de Musarum apud Graecos origine (in Münter Miscell. Hafniens. I, 1). G. Hermann de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli. Lips. 1819. 4. (Opusc. II, 288--305). Creuzer IV, 71—78. (III, 266—291 ed. II). S. aufserdem Bode, Orphiker p. 178.

A. Name. *a*) *Μοῦσα* (*Μῶσα* dor., *Μοῖσα* aeol.) nach Creuzer von *μάω, μαίω, μόω.*

Wenn die Ableitung von *ΜΑΩ* richtig ist „streben", so wäre *Μοῦσα* „die Strebende" oder „Streben-machende", was sehr an die Bezeichnung der Wolke mit *Ἀθήνη* erinnert.

b) Die Namen der einzelnen Musen sind sehr verschieden, wie das bei mythologischen Namen zu geschehen pflegt; sodann aber besonders deshalb, weil die Zahl der Musen aufserordentlich schwankend ist. Gewöhnlich werden neun genannt: *Κλειώ* = *Κλέω*, Tönerin, *Εὐτέρπη* = Erfreuerin, *Θάλεια* = Blüterin, *Μελπομένη* = Sängerin, *Τερψιχόρη* = Tänzerin, *Ἐρατώ* = Liebliche, *Πολύμνια* = Sangreiche, *Οὐρανίη* = Himmlische, *Καλλιόπη* = Schönstimme. Eumelos[1721]) nennt drei: *Κηφισοῦ* = Flufs *Κηφισός*, *Ἀπολλωνίς*, (dafür nach Hermann *Ἀχελωΐς*), *Βορυσθενίς* = Flufs Borysthenes. Ebenso sind die sieben Musen

---

1717) Vgl. Hephaistos.
1718) Lobeck p. 1308 sqq.
1719) Lobeck p. 1296 sqq.
1720) Vgl. Dionysos.
1721) fr. 16 Mcksch.

bei Epicharm von Flüssen hergenommen, was indefs singuläre Veranlassung sein kann[1722]).

B. Genealogie. Als Eltern werden genannt: Uranos und Ge[1723]); Kronos[1724]); Zeus mit der Mnemosyne[1725]), mit der Plusia[1726]), mit der Minerva[1727]). Apollon[1728]). Pieros mit einer Nymphe[1729]).

C. Mythologie. Wie sehr die Musen, schon bei Homer, im hellenischen Leben ethisch gefafst für die Göttinnen des Gesanges und Tanzes gelten mögen, so haften doch noch viele Züge an ihnen, welche ihren Naturursprung verrathen und darauf führen, dafs sie Wolkengestalten sind. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Musik wird, denke ich, aus allen bisherigen Betrachtungen hinlänglich geläufig sein. Dafs die Musen auf hohen Bergen und an Quellen[1730]) (am Olymp, Pieros, Pindos; Helicon mit den Quellen Aganippe und Hippokrene; Leibethrion mit einer Musengrotte; Parnafs mit dem kastalischen Quell) verweilen, erklärt sich ausreichend nur aus ihrer Wolkennatur. In Korinth war ihnen die Quelle Peirene heilig, die ebenso wie die Hippokrene vom Pegasos (!) herrühren sollte.

Aus ihrer Wolkennatur erklärt sich ferner: weshalb sie weissagerisch sind und heilkräftig[1731]); weshalb sie tanzen; weshalb ihnen in Sparta vor der Schlacht

---

[1722]) Vgl. Welcker Kl. Schr. I, 289 sq.
[1723]) Mimnerm. fr. 14. Alkman b. Sch. Pind. Nem. III, 16.
[1724]) Musaios b. Sch. Apollon. III, 1.
[1725]) Solon fr. 12. Pausan. IX, 29, 4. Arnob. III, 37.
[1726]) Cic. N. D. III, 21. Tzetz. z. Hesiod. O. D. p. 6.
[1727]) Isidor. Orig. III, 14.
[1728]) Eumelos l. l.
[1729]) Epicharm.
[1730]) Hermann G. A. II. §. 14, 12.
[1731]) Sch. Apollon. II, 512.

geopfert wurde[1732]. So mag denn auch darin eine mythische Wahrheit liegen, wenn Pythagoras das Regengestirn der Pleiaden die Leier der Musen nannte[1733].

Verwandt mit den Musen sind die Sirenen und die Keledonen[1734].

Siebentes Kapitel.

Göttin des Regenbogens.

Ἶ ρ ι ς.

W. Menzel Mythol. Forsch. u. Samml. p. 235 sqq. Jacobi Lexik. s. v.

A. Name. Böttiger[1735] leitet ihn von ἔρω ab, welche Annahme Hoffmann[1736] vollständig widerlegt. Wenn aber derselbe (p. 42) $\sqrt{\iota\varrho\iota\delta}$ = lat. virid — annimmt mit der notio laeti vividique coloris, so ist dies gewifs auch nicht richtig. —

1732) Plutarch. Apophth. Lac. p. 221. A. Zu beachten ist auch, dafs der Tempel der Musen dicht neben dem der Athene stand. Pausan. III, 17, 4.

1733) Porphyr. Vit. Pyth. p. 42. Küst.

1734) Pindar. fr. p. 568 Bckh. Neue T. Merk. 1800. Hft. 2. p. 38 sqq.

1735) K. M. II, 291. not. 4.

1736) Q. H. II, 41.

Hermann[1737]): Sertia (εἴρω), quod ex septem coloribus conserta est. — Pott[1738]): Scr. $\sqrt{ri}$ (ire) „Botin.". —

B. Genealogie. Ihre Eltern sind Thaumas (Sohn des Pontos) und Elektra (= glänzende, feurige Wolke), Tochter des Okeanos[1739]).

C. Mythologie. Was Iris sei, kann nicht zweifelhaft sein, da Homer ἶρις für Regenbogen gebraucht[1740]). — Aber wie hat man den Regenbogen angeschaut? Als Botin der Götter. Faſste man ihn weniger persönlich, so galt er als Zeichen von Krieg oder Sturm[1741]). — [Die Juden sahen ihn als einen Bund und ein Band zwischen Gott und den Menschen an, die Skandinavier für die Brücke, über welche die Götter wandeln (Bifrost)].

Auf der Insel Hekatesnesos wurden ihr Basynien (aus Waizenmehl und Honig) und Kokkoren (trockne Feigen und Nüsse) geopfert[1742]), woraus mit Rücksicht auf Harpokrates und Suidas Ἑκ. νησ. O. Müller[1743]) schloſs, daſs Iris mit Hekate identisch sei, was aber weder aus den Worten bei Harpokrates[1744]) folgt, noch an sich wegen der objektiven Differenz der Iris und Hekate wahrscheinlich ist. Es mag indessen ein Verhältniſs zwischen Iris und der Unterwelt bestanden haben, welches sich auf dieselbe Weise erklärt, wie das des Hermes zur Unterwelt. Auch bei den nordischen Völkern erscheint der Regenbogen mehrfach in Bezug zu den Geistern der Verstorbenen. Womit ich jedoch noch

---

1737) Opusc. II, 179.
1738) I, 218. no. 65.
1739) Hesiod. Th. 265 sq.
1740) Λ, 27 sq. Ρ, 547 sqq.
1741) ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος. Il. Ρ, 547 sqq.
1742) Semos b. Athen. XV, 645.
1743) Aegin. p. 170.
1744) fr. Phanodem. 26. p. 370 Müller.

nicht den Erklärungen mancher Archäologen[1745]) beistimmen will. Aber interessant ist es, dafs bei Virgil[1746]) Iris bei dem Tode der Dido betheiligt ist; dafs sie, von der Juno geschickt, des Romulus Gattin Hersilia in den Himmel ruft[1747]).

Achtes Kapitel.

Die Windgötter.

Die Wirkungen des Windes werden meist von einer der vorhergehenden Gottheiten hergeleitet, daher die Windgötter auch zu keiner recht entschiedenen Persönlichkeit und noch weniger zu eigentlicher Verehrung gelangt sind. Aiolos in der Odyssee scheint ein bankrotter Himmelsgott zu sein; sein Schlauch kann nichts andres sein als der Wolkenschlauch, der die Winde verschliefst.

Am meisten Konsistenz hat noch Boreas, in dem, wie ich glaube, das Wesen des Ares en miniature sich findet. Vgl. die Abbildungen an dem Windthurm.

Hierher gehören auch die Harpyien, welche schon wieder sehr mit Wolkenanschauungen verknüpft werden und so in etwas der Gorgo und den Graien gleichen.

1745) Creuzer III, 202 sq., wo Gerhard von einer Flügelgestalt mit Gorgonenantlitz sagt: Sie wird von einer Schlange begleitet, welche vielleicht auf Iris als Unterweltsbotin deutet.

1746) Aen. IV, 693 sqq. — Vgl. Heyne.

1747) Ovid. Met. XIV, 830 sqq.

Typhaon verdankt seine Gestalt und seinen Charakter jenen Gluthwinden, die im Süden mit so verderblicher Gewalt herrschen[1748]. Dafs auch er in die Wolkengötter hineingreift, ist vorhin angedeutet worden.

Thyia (= der röm. Aura) ist die kühle, fächelnde Luft, die Kephalos anruft, als er von der Jagd erhitzt ist[1749]. Doch ist sie wohl blos personificiert und nicht bis zur Verehrung fortgeführt.

1748) Schon aus der Bibel bekannt. Vgl. Jacob. I, 11. Jon. IV, 8. S. P. Zorn Diss. de ecnephiis, typhonibus et presteribus Austrinis Arabiam desertam irruentibus (Opusc. sacr. Tom. IV, 126 sqq.)

1749) Jahn Archäol. Beiträge. p. 74.

Anlage I.

Athene mit dem Widder.

(Aus E. Gerhard Denkmäler, Forschungen und Berichte, 1849, no. 3. p. 22 sqq.)

Ein geschnittener Stein aus Tassies Catalogue (Pl. 26 no. 1762), unter andern auch in O. Müllers Denkmälern (II, 2. tb. 21. no. 225) wieder abgebildet, zeigt eine weibliche Figur — durch Helm, Lanze und Eule bestimmt genug als Athene erkennbar — auf einem Widder sitzend. Mit Rücksicht auf diesen Stein hat Hr. Bergk (Arch. Zeit. 1847. no. 3) auch auf einer Terracotta aus Melos im hiesigen Königl. Museum, welche in ähnlicher Weise eine auf einem Widder über das Meer reitende weibliche Gestalt zeigt (s. Arch. Zeit. 1845. tb. 27), eine Athene erkannt, während Hr. Panofka (Arch. Zeit. 1845. no. 27. p. 37 sqq.) darin die von dem, in einen Widder verwandelten Poseidon entführte Theophane, die Mutter jenes goldvliefsigen Widders, auf welchem Phrixos nach Kolchoi entfloh, finden zu müssen glaubte. Gegen eine Deutung auf Helle, welche Hr. Panofka nicht ganz von der Hand gewiesen hatte, erklärt sich Hr. Wieseler (Arch. Zeit. 1846. no. 37. p. 211 sqq.) und will auf der Terracotta am liebsten eine auf dem Pans-

widder sitzende Selene erblicken. Ich bin nicht abgeneigt mich für die Bergksche Erklärung zu entscheiden, obgleich ich Anstand nehme, dieselbe auch, wie Hr. Bergk gethan, auf das Bild bei Cuper (Harpocrates et monumenta antiqua. Traj. ad Rhen. 1694. 4. p. 198) anzuwenden, da ihr nicht blos das Gesicht der jugendlichen Gestalt, die dort auf dem Widder sitzt, sondern auch deren Kleidung entschieden widerspricht.

Lassen wir dies letztere Denkmal bei Seite, so bleiben uns noch die beiden andern, mit Sicherheit wenigstens das erstgenannte übrig, welches eine auf einem Widder sitzende Athene darstellt. Ihm gesellt sich ein kleinerer Stein mit derselben Vorstellung zu, der sich im Besitz des Hrn. Gerhard befindet. Diese Verbindung der Athene mit dem Widder ist merkwürdig genug, um uns zu einer Frage nach ihrer Bedeutung zu veranlassen. Zur Beantwortung derselben ist uns, wie bei allen derartigen archäologischen Bildwerken, ein doppelter Weg gegeben. Hat man nemlich die Göttergestalt als solche erkannt, so kann man von ihr aus die Bedeutung des mit ihr in Verbindung gebrachten Symbols zu gewinnen suchen; oder aber man kann, über die Gottheit im Klaren, zunächst ohne Rücksicht auf diese der Bedeutung des Symbols nachforschen und, nachdem man sich derselben versichert, weiter ermitteln, in welchem Sinne Symbol und Gottheit mit einander verbunden sind. Auf den ersten Blick scheint der Unterschied nicht bedeutend, ob man vom Symbol oder von der Göttergestalt aus dem Sinne ihrer gegenseitigen Beziehung nachforscht; für gewöhnlich mag es sogar ziemlich gleich sein: aber dafs das Resultat oftmals ein ganz anderes werden mufs, je nachdem man diesen oder jenen der beiden bezeichneten Wege einschlägt, davon giebt gerade die Erklärung der Athene mit dem Widder ein deutliches Beispiel.

Hr. Bergk nemlich hat dazu den ersten jener beiden Wege gewählt. Da er sah, daſs die auf dem Widder sitzende weibliche Gestalt Athene sei, hat er sich in der Mythologie nach einer Wesenseigenschaft dieser Göttin, zu der jener Widder passen könnte, umgethan. Er ist dabei an die Athene gekommen, welche wie der Kunstfertigkeit überhaupt so auch der Wollweberei vorsteht, und glaubt nun die Bedeutung des ἀρνειὸς δασύμαλλος und seiner Verbindung mit Athenen gefunden zu haben, indem er nach dem Vorgange O. Müllers auf den in Rede stehenden archäologischen Denkmälern die Athene als Ἐργάνη dargestellt sieht.

Ich weiſs nicht, welchen Beifall diese Erklärung gefunden hat, aber ich muſs sagen, daſs sie mir sehr wenig genugthut. Abgesehen davon, daſs hiernach die Verbindung des Widdersymbols mit der Göttin eine sehr äuſserliche sein würde, so widersprechen auch Lanze und Helm, welche Athene auf den beiden geschnittenen Steinen führt, jener Deutung. Was sollen diese kriegerischen, stürmischen Symbole bei der friedlichen Beschäftigung des Webens?[1]) und darf man dies Symbol des Widders anders als das der Widderköpfe auf dem Helm der Athene[2]) (vgl. z. B. O. Müllers Denkm. II, 2. tb. 19, 205. 20, 210. 217. 218. 22, 236 u. v. a.) fassen, die doch sicherlich eben so wenig auf Weberei zu beziehen sind, als sie auf Poliorcetik gehn (O. Müllers Arch. §. 369. Anm. 2)? Ueberdies, däucht mir, räth schon ein natürliches Gefühl, die Erklärung der auf einem Widder sitzenden Athene nicht von der so vieler andern Denkmäler

[1]) Mit dem Palladium (vergl. O. Müller Archäol. §. 68. Anm. 1) hat es eine andere Bewandtniſs.

[2]) Oder die hornartigen Locken der Athene aus der Villa Albani (Winckelmann Mon. Ined. P. I, 2. no. 17. O. Müller Denkm. I, 1. tb. 9, 34)?

zu trennen, in denen wir den Widder auf gleiche oder ähnliche Weise verwendet finden. Ist der Widder in allen diesen Darstellungen, was wohl niemand bezweifeln wird, symbolisch gebraucht, so ist zunächst vorauszusetzen, daſs er überall dasselbe bezeichne. Die specifische Deutung aber, die Hr. Bergk ihm gegeben hat, paſst im günstigsten Falle nur auf die von ihm besprochenen Denkmäler, in welchen Athene, nicht auf die andern, in denen eine andre Person mit dem Widder erscheint. Versuchen wir daher auf jenem zweiten Wege der Deutung zu einem genügenderen Ergebniſs zu gelangen, indem wir zuerst untersuchen, welchen Sinn das Widdersymbol überhaupt habe, und dann sehen, wie es mit der Athene verbunden werden konnte.

So wie die Athene finden wir den Hermes auf einem Widder sitzend: 1) auf einem geschnittenen Stein bei Millin G. M. XLVIII, 213, wo vor dem Bocke noch eine Kornähre erblickt wird; 2) auf einem andern Stein bei O. Müller Denkm. II, 2. tb. 29, 323; 3) auf einer Statue des Grafen Potoski (O. Müller II, 2. tb. 29, 322). Der Darstellung, nicht dem Sinne nach verschieden ist der aus Schriftwerken hinlänglich bekannte Hermes *κριοφόρος*, der sich auch in Denkmälern vorfindet, z. B. in einer kleinen Marmorstatue der Pembrokeschen Sammlung bei O. Müller a. a. O. no. 324. Indem ich die sonst noch vorkommende, sehr mannigfaltige Verbindung des Hermes mit dem Widder übergehe, gedenke ich nur des goldenen Widders, den Hermes dem Atreus schenkt[3]). Von Hermes rührt auch der Widder her, auf dem Phrixos durch die Luft reitet[4]). Ich will diese Anführungen nicht vermehren, da die bisherigen genügen, um die Bedeutung

---

[3]) C. A. J. Hoffmann Zeitschr. f. d. Alterth. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137, dem ich jedoch nicht beistimme.

[4]) Ueber die archäologischen Darstellungen desselben vgl. Gerhard Phrixos der Herold. Berlin. 1842. 4.

des Widdersymbols erkennen zu lassen. Um mit dem letzten anzufangen, so ist man längst darüber einig, dafs jene Sage, in welcher Phrixos und sein Widder eine so grofse Rolle spielen, ursprünglich einen agrarischen Sinn gehabt habe, wennschon sie später zu ganz ethischer Bedeutung umgebildet ist. Phrixos, „seines Namens der Regenschauer," wie Hr. Gerhard sagt, entflieht auf einem Widder, der die Kraft hat durch die Luft zu ziehen. Was anders kann dieser Widder sein, als die Wolke, auf der der Regen durch den Himmel zieht? was anders dieser von dem Meergotte Poseidon gezeugte Widder, als die Wolke, die aus dem Wasser geboren wird? Doch, die Bedeutung dieses Widders der Argonautensage wird anerkannt; aber auch für den Widder des Hermes unterliegt die gleiche Bedeutung keinem Zweifel, wie zum Theil schon äufserlich daraus hervorgeht, dafs es eben Hermes ist, von dem Phrixos den Widder erhält. „Wenn uns ein Mythos fehlen sollte," sagt Hr. Gerhard a. a. O. p. 5, „den Widder zugleich als Regensymbol an Hermes zu zeigen, so sind die Beweise dafür doch schon damit gegeben, dafs Hermes an und für sich, mit Gäa und Herse verbündet, ein Regengott ist[5]), und dafs der ihm dienstbare Widder sein ausgebreitetes Fell zum erbetenen Beistand des Regen-Zeus darbringt." Dafs aber namentlich der Hermes *κριοφόρος* ein Regen bringender, folglich der Widder ein Symbol der Wolke sei, zeigt der Gebrauch der Tanagraier, die zur Abwehr der Pest an dem Feste des Hermes einen Widder um die Mauern der Stadt trugen (Pausan. IX. 22, 1.). Denn inwiefern Seuchen vorzugsweise durch anhaltende Dürre und daraus entspringenden Mifswachs hervorgebracht werden, flehte man um Schutz davor

---

[5]) „Mercurius pluit." Arnob. I, 30 und dazu Hildebr. p. 45. Davon heifst Hermes auch wohl *Ἴμβρος* oder *Ἴμβραμος* Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welcker Aesch. Tril. p. 217 sq. 193.

mit Recht zu dem Gotte, von welchem man überhaupt den Regen erwartete, und suchte den Regen herbeizuführen durch jene symbolische Handlung, in welcher man, wie überall in solchen Dingen, einen Erfolg durch ein Mittel zu erreichen hoffte, das zu jenem keinen andern Bezug hatte, als worin man es selbst naiver Weise gesetzt hatte. Indem man das Symbol der Wolke um die Mauern der Stadt trug, glaubte man die Wolke selbst herum zu tragen, herbei zu führen, dafs sie der Stadt Regen und Fruchtbarkeit bringe und damit alle Krankheiten und Seuchen von ihr abhalte. Aus diesem symbolischen, gläubig im Gemüthe vollzogenen Verhältnisse des Widders zur Wolke erklärt sich auch der Gebrauch des *δῖον κώδιον* am Feste des Zeus *Μαιμάκτης* im Maimakterion, wo die stürmenden Wolken regieren (vgl. C. Fr. Hermann G. A. d. Gr. §. 57). Wenn man zunächst durch das Widderopfer den in den Wolken stürmenden, zürnenden Gott zu versöhnen, sich selber von der Ursache seines Zornes zu reinigen trachtete, so konnte man von da aus dem *δῖον κώδιον* um so leichter eine allgemeinere Beziehung auf Sühne, namentlich Mordsühne geben (Müller Eumenid. p. 139 sqq. 146. Preller Polemonis fragm. 87. p. 140 sqq.), als einerseits gerade Zeus der oberste Rächer alles Mordes ist, andrerseits das Symbol der Wolke, welche im Aether, fern von aller materiellen Berührung Regen sendet und die Luft reinigt, sich besonders dazu eignete. Aber man thut Unrecht, wenn man die Beziehung auf Sühne an dem Widdersymbol allein hervorhebt oder als das Ursprüngliche betrachtet, da sie doch nur erst als ein Vermitteltes hinzutritt. Man kann sagen dafs, wie Mangel oder Ueberflufs an Regen als Zorn oder Strafe des Herrn der Wolken betrachtet, so das Widdersymbol in natürlichen Verhältnissen zum Herbeiziehen oder Abwenden der Regenwolken, in ethischen zur Sühne und Reinigung verwandt

wurde; wobei jedoch stets die ursprüngliche Anschauung, der Widder als Symbol der Wolke, festzuhalten ist. Deshalb hätte O. Müller (Eumenid. p. 140. not. 4), von dem Gebrauche derer, welche zur Zeit der Hundstage am Pelion beim Feste des Zeus sich mit frischen Widderfellen gürteten, nicht blos sagen sollen, „dafs hier alte Sühngebräuche zum Grunde liegen, wodurch Zeus, als Gott der heifsen Witterung, besänftigt werden soll," sondern er hätte eben so sehr die andere natürliche Seite dieses Gebrauchs, nemlich die, durch die Widderfelle symbolisch die Wolken herbeizuziehen, an denen zu jener Jahreszeit drückender Mangel zu sein pflegt, accentuieren sollen. Beides, ein Natürliches und ein Ethisches ward in der Trockenzeit und brennenden Witterung wahrgenommen, und zum Abwenden von beiden sollten die Widderfelle dienen und dienten sie, sobald sie eben Wolken herbeiführten. Genug, in jedem Falle mufs auch in diesen Gebräuchen an den Festen des Zeus der Widder und sein Fell als ein Symbol der Wolke angesehen werden. Wenn ich anderweitige Verwendungen des Widders in Mythologie und Cultus hier unberücksichtigt lasse, so geschieht es nicht, weil in ihnen jenes Symbol einen andern Sinn hätte, als in den bisher besprochenen, sondern weil der Raum dieser Erörterungen mir gemessen ist und das Gesagte für meine Absicht vollkommen ausreicht.

Ehe ich nun weiter zeige, wie dieser Wolken-Widder mit der Athene in Verbindung treten konnte, will ich kurz andeuten, weshalb man überhaupt wohl den Widder zum Symbol der Wolke gewählt habe. Der Grund davon mufs in gewissen ähnlichen oder gleichen Eigenschaften gesucht werden, welche beide Gegenstände mit einander gemein haben und vermöge welcher der eine an den andern erinnerte. Niemals ist etwas einer einzelnen Eigenschaft wegen, die ihm mit einem andern gemeinsam war, zum Symbol

desselben gemacht worden, vielmehr findet bei jedem Symbol eine Coincidenz mehrerer gleicher oder ähnlicher Eigenschaften statt und zwar meist solcher, die durch unmittelbare Anschauung gewonnen werden. Wenden wir dies auf den Widder an, so scheint er Wolkensymbol geworden zu sein: 1) nach derselben Anschauung, der zufolge auch wir von Lämmerwolken, von Schäfchen am Himmel sprechen, Thomson in seinen Jahreszeiten sagt, die Wolken hätten sich hoch emporgehoben und wollicht und weifs über den Himmel gebreitet, ihre wollichte Welt schwerfällig dahingerollt; 2) weil die Wolken in ihrem Aneinanderfahren, und insonderheit der Blitz, den Griechen die Vorstellung des Stofsens erweckt und sie damit an die Schafe erinnert haben müssen, da sie den Blitz sowohl als das Horn und den Widder selbst aus gleichem Wortstamme benannt haben: *κεραυνός, κέρας, κριός*[6]); 3) wegen seiner zeugerischen befruchtenden Kraft[7]); 4) weil die Schafe — und warum sollten die griechischen Schäfer nicht dieselbe Bemerkung gemacht haben, wie die unsrigen? — Propheten des Regens sind. Die beiden letzten Punkte füge ich unsicherer hinzu: den dritten, weil ich wohl den Ziegenbock, den Esel und andre Thiere deshalb verrufen kenne, dasselbe aber von dem Widder weder bemerkt noch überhaupt besonders auffallend finde; den vierten, weil ich mich keiner Stelle aus dem Alterthum entsinne, durch die ich ihn belegen könnte.

---

[6]) Auch wir? Widder, Wetter, Gewitter??

[7]) Gerhard Zwei Minerven. Berl. 1848. 4. p. 10, wo zugleich auf diesen Aufsatz Rücksicht genommen wird. Wenn daselbst Anm. 42 gesagt ist, ich hätte die Thonfigur mit Bergk für eine Athene Ergane gehalten, so ist das nicht ganz richtig, wie man nunmehr sehen wird; ich hielt jene Figur zwar für eine Athene, aber gerade gegen die Deutung auf A. Ergane war mein ganzer Vortrag gerichtet. [Gegen Ergane als Wollweberin. E. G.].

Ist durch die bisherige Erörterung der Widder als Wolkensymbol erwiesen, so kann er mit der Athene nur verbunden sein, inwiefern diese in den Wolken waltet, mit den Wolken selbst in inniger Verbindung steht. Eine solche Verbindung der Göttin mit den Wolken wird mit Nothwendigkeit vorausgesetzt und bewiesen durch ihre Verbindung mit dem Widder; sie wird bestätigt und zur Evidenz gebracht durch die Mythologie der Athene. Ich werde an einem andern Orte zeigen, dafs Athenes ganzes Wesen sich aus dem Eindrucke herausgebildet hat, den das griechische Gemüt von den Wolken empfing, und dafs aus dieser Anschauung ebenso sehr die verschiedenen Namen der Göttin als alle einzelnen Mythen ein helles Licht erhalten. Hier genügt es darauf aufmerksam zu machen, welchen intimen Bezug die Athene zu dem Gedeihen der Saaten hat (O. Müller Pallas-Athene §. 67. Kl. Schr. II, 232 sq.), und an die Worte zu erinnern, welche Aeschylos Eumenid. 827 sq. die Athene sprechen läfst: „Die Schlüssel zum Gemache weifs im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl.“ Man braucht nur O. Müllers genannten Aufsatz oder Welckers Bemerkungen in der Aeschyl. Trilogie p. 227 sqq. zu lesen, um zu erkennen, welche enge Verbindung zwischen den Wolken und der Göttin Athene obwaltet, und daher begreiflich zu finden, wie man das Wolkensymbol des Widders mit der Athene verbinden konnte.

Anlage II.

Recension von: Sommer de Theophili cum diabolo foedere. Berol. 1844.

(Jahrbücher f. wissenschftl. Kritik. 1844. Nr. 93, 94, 95.)

Der Untergang des antiken Heidenthumes ist in der Weise, dafs auf den Einflufs, welchen das Christenthum von ihm erfuhr, Rücksicht genommen wäre, genügend noch von Niemand behandelt [1]). Und doch ist nichts zugleich interessanter und zu beobachten leichter, als dieser Einflufs, welchen die christliche Religion erlitt, als sie, die engen Grenzen ihrer Geburtsstätte verlassend, sich über die Länder ausbreitete, die viele Jahrhunderte hindurch Heimat eines sinnlich heitern, wennschon nunmehr mit dem Tode ringen-

---

[1]) Guillaume du Choul religion des Romains. Lyon. 1556, worin viel hierher Gehöriges gesammelt sein soll, kenne ich nur aus Mussard Gründliche Vorstellung der vorzeiten aus dem Heidenthum in die Kirche eingeführten Gebräuche und Ceremonien. Aus dem Französischen. Leipz. 1695. 8. Dies Buch ist, für die damalige Zeit, mit viel Umsicht und Belesenheit abgefafst, obgleich für uns ganz unbrauchbar. Einiges findet sich bei den reformatorischen Apologeten, aber nicht viel; ihnen ging die genauere Kenntnifs der Mythologie ab. Beugnot histoire de la destruction du paganisme. Paris 1835. 2 Bde. ist für den erwähnten Zweck mehr als dürftig.

den Glaubens gewesen waren. Denn einerseits accommodierten sich die Verkündiger der neuen Lehre, entweder mit Bewufstsein und aus Rücksicht auf die zu bekehrenden (Gregor. M. epp. ad Mellit. Opp. Tom. II. p. 1176, 3.) oder verzaubert von der das Menschliche im Menschen ansprechenden Sinnlichkeit der heidnischen Götterlehre (Burchard. X, 9. bei Grimm Mythol. ed. I. Anhang p. XXXIV: „qui votum voverint vel persolverint ad arborem vel ad lapidem, si ad poenitentiam venerint, clerici tres annos, laici unum annum et dimidium poeniteant."), den Vorstellungen und Gebräuchen derselben: andrerseits färbten die neuen Bekenner Christi, weil sie, zumal inmitten so schöner und reicher Umgebung, so erhabener und begeisternder Erinnerungen, nicht mit einem Male alle Eindrücke ihres früheren Glaubens von sich zu thun, ihre Neigungen, ihr Denken und Empfinden zu heiligen vermochten, den neu angenommenen Glauben und versetzten ihn mannigfach mit Heidnischem (Salvian. gubern. Dei, ed. Baluze. Paris 1684. p. 122. S. Leo de castitate, in Bibl. Vet. Patr. Paris. Tom. VII. p. 834). Durch diesen zwiefachen Einflufs gewann die christliche Kirche eine Beimischung heidnischer Vorstellungen und Formen, die in ihr nach und nach stabil wurden und mit der weiteren Verbreitung des Christenthums auch zu den Völkern gelangten, welchen jene Zuthaten ursprünglich ganz fremd waren. Ich bin weit entfernt, eine solche Nachgiebigkeit gegen das Heidenthum, diese Accommodationstheorie den Aposteln und ihren ersten Nachfolgern zuzuschreiben. Vielmehr wissen wir und müssen es auch nach psychologischen Gründen nothwendig finden, dafs in den Zeiten, in welchen die christliche Religion eine verfolgte oder auch nur eine geduldete war, gerade des Gegendruckes wegen die Lehre Jesu von ihren Anhängern reiner und unverfälschter geglaubt und gelehrt wurde. Als aber die Macht

der Kirche wuchs, als sie im vierten Jahrhundert zur Ehre der staatlichen und bald der alleinigen Anerkennung gelangte, da besonders hat die Siegerin nicht ganz auf ihrer Hut Einwirkung von der besiegten erfahren. Konnte es auch anders sein, als dafs namentlich das Theodosische Gesetz vom J. 392, welches allen öffentlichen und privaten Götzendienst mit Strafe der Verbannung belegte, dem Christenthume wie eine grofse Anzahl neuer, aber nur äufserlicher Anhänger, so eine Masse heidnischer Elemente zuführte? Und zur Entschuldigung für das, was man heidnisches aufnahm, brauchte man nicht all zu verlegen zu sein. Das menschliche Herz ist an sich schon Sophist genug, um sich über das zu beruhigen, was zu thun oder zu glauben ihm süfs ist[2]). Späterhin heiligten die selten heiligen, doch stets klugen Päpste, welche mit echt römischer Diplomatik den Vortheil erkannten, der ihnen aus der Nachsicht gegen die menschliche Schwäche erwachsen mufste, die heidnischen Auswüchse des Christenthums durch ihr Ansehen.

Die Abgötterei mit der Maria, die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, fast der ganze katholische Ritus wurzeln durch und durch im Heidenthum. Die Anbetung der jungfräulichen Mutter Christi ist gröfstentheils nur ein

---

[2]) Vgl. Petri Chrysologi Serm. 155 in Bibl. Max. Patr. Tom. VIII. p. 963. D. Diese Sophisterei des Menschenherzens in ein zusammenhängendes System gebracht, ist der Jesuitismus, der darin seine Macht hat und — so Gott will — eben darin auch seinen Untergang finden wird. Hierher gehörig ist die Lehre Pabst Hadrian VI. bei Sanchez Opp. Moral. lb. II. cp. 4. no. 13, wozu man als Gegensatz vergleichen kann Augustin adv. Mendac. cp. 2. Sehr erbauliche Proben dieser von Paulus einst (Röm. 3, 8) verdammten Nachgiebigkeit gegen die heidnische Gesinnung haben die Jesuiten bei ihren Missionen in China gegeben. Vgl. Histoire des différens entre les missionaires Jésuites et ceux des Ordres de St. Dominique et de St. François. Vol. I. p. 134. Hannöv. Magazin. Jahrg. XII. (1774). St. 74. p. 1172 sq.

auf das Christenthum übergetragener Isis- und Cybeledienst, der sich am Ende des römischen Reiches über die ganze alte Welt verbreitet und zu ganz besonderem Ansehen erhoben hatte. Statt der Isis oder Cybele, der Magna mater deum, ward dem heidnischen Bewufstsein die Mutter Gottes untergebreitet. Darum hat der Marienkult verhältnifsmäfsig so schnell und allgemein sich verbreitet, obgleich ihn erst später die Sonne romantischer Gesinnung in volle Blüthe trieb [3]). — Die Heiligenverehrung hatte ihr Vorbild an dem Heroendienst und den Apotheosen, die zuletzt im Heidenthum so gäng und gäbe waren. Der Gebrauch, den man im Christenthume davon machte, war ein doppelter. Man erhob zu Heiligen die Apostel und deren Jünger, die Kirchenväter und endlich alle, die durch besonders frommen Wandel dieser Auszeichnung würdig zu sein schienen. Sodann ward ein Theil der heidnischen Götter in christliche Heilige umgewandelt. Es war dies das bequemste Mittel, den Zwiespalt zwischen heidnischer und christlicher Religion aufzuheben. Man gab dem heidnischen Kinde blos einen christlichen Namen. Entweder nemlich ward dem Gotte ein bereits vorhandener Heiliger substituiert oder ein neuer geschaffen, und beides zu noch gröfserer Bequemlichkeit des heidnischen Gemüthes in der Regel so, dafs zwischen dem Namen des Gottes und des an seine Stelle gesetzten Heiligen selbst einige Uebereinstimmung stattfand. An Stelle des ägyptischen Micail setzte der Patriarch Alexander den Erzengel Michael (Fabricii Bibl. Antq. p. 339 sq.); aus dem in der Umgegend von Paris verehrten Dionysos ward ein St. Denys, aus dem rügenschen Svantevit ein St. Vitus

[3]) Hat in dem Cybeledienst ihren Grund auch die Messe (Apulej. de Asin. aur. lb. II. Polydor. Virg. V. cp. 11.), die Tonsur (Apul. l. l.), die indefs auch bei andern heidnischen Kulten vorkam, die Procession des Frohnleichnams?

(Act. Sanct. ad 15. Jun.), aus dem obotritischen Goderac ein St. Godehard (Lisch Meklenb. Jahrb. VI. (1841) p. 70 sq. vgl. II. p. 13. Note); der heilige Nicolaus, Schutzpatron der Schiffer, vertrat gewifs den deutschen Wassergott Nichus (Grimm Mythol. ed. II. p. 456); der heiligen Ursula mit ihren 11000 Jungfrauen liegt, wie mein verehrter Freund und Lehrer Herr Professor Stuhr vermuthet, ein Dianenkult zu Grunde, trotz der zu Köln aufgestapelten Knochen.

Aber diesen Heiligen entsprach nicht immer eine wirkliche Person oder Gottheit, sondern häufig sind sie nur aus poetischer Fiktion entstanden, wie z. B. die heilige Veronica, deren Namen und Legende J. Mabillon Mus. Ital. Lutet. Paris 1724. 4. Tom. I. P. 1. p. 86 sq. aus vera icon s. iconia, Chr. Kortholt Miscell. Acad. Kilon. 1692. 4. §. 21, aus *φέρω* und *εἰκών*, ferens imaginem, herleitet. Vgl. S. Reiske de imagin. Christi. p. 60 sqq. J. A. Schmid diss. de sudariis Christi §. 9 sqq. Doch könnte es auch sein, dafs der Name die Sage erzeugt hätte, wie oft geschehen ist.

Andere Heilige haben den Unverstand zur Mutter. So meint Sirmond (bei Hadr. Valesius Valesiana. Paris. 1694. 12. p. 49), dafs die bereits erwähnte Sage von der Ursula aus den mifsverstandenen Worten alter Martyrologien herstamme: SS. URSULA ET UNDECJMJLLA V. M. i. e. Sanctae Ursula et Undecimilla Virgines martyres. Vgl. Gisb. Voetius Disputatt. select. P. III. Ultraj. 1659. disp. 23 sqq. p. 472 sqq. Obgleich in diesem Falle nicht wahrscheinlich, wäre ein solcher Ursprung doch an sich recht gut möglich. Eine defecte Inschrift hat den heiligen Auxilius, Bischof von Angers, erzeugt und manche andere. Denn man war nicht immer so vorsichtig und gelehrt, wie Urban VIII, bei dem die Spanier wegen des von ihnen in Folge einer Inschrift SVIAR als Heiligen verehrten Viar, de concedendis indulgentiis einkamen. Der Papst liefs den Stein nach Rom kommen,

wo die Inschrift für ein Fragment von PraefectuSVIARum erkannt wurde und die Indulgenzen unterblieben. Vergl. J. Mabillon a. a. O. Tom. I. P. 1. p. 143. Tentzel Monathl. Unterred. 1690. p. 363. Ob die Spanier sich werden von ihrem heiligen Viar haben abwendig machen lassen? Vermuthlich rufen sie ihn noch heut zu Tage und nicht ohne Erfolg bei Reiseunternehmungen an.

Doch zurück zu den Göttern. Nicht alle gelangten zu der Ehre der Beförderung zu Heiligen; viele von ihnen wurden auch degradiert, gleichfalls durch die bewufste oder unbewufste Nachgiebigkeit gegen das zu verdrängende oder zu vergessende Heidenthum. Denn da es unmöglich war oder geglaubt wurde, dem getauften Volke mit einem Male allen Glauben an seine ehemaligen Götter zu nehmen, so suchte man dies nach und nach dadurch zu bewirken [4]), dafs man ihm dieselben dem christlichen Gotte gegenüber theils als minder mächtige, theils und besonders als unheimliche, teuflische Wesen, als von Gott abgefallene Engel darzustellen suchte (Grimm a. a. O. p. 937. 957). Und dies mufste um so leichter sein, als man einerseits scheinbar die Bibel für sich hatte (Matth. XXV, 41. II. Petr. 2, 4. Jud. v. 4.), andrerseits gewifs hauptsächlich diejenigen Götter dem Reiche der Finsternifs zuwies, welchen der Glaube des Volkes selbst schon einen feindseligen, düstern, minder freundlichen Charakter beigelegt hatte. Durch dies Verfahren bei Bekehrung

---

[4]) Doch es war nicht immer eine solche **freie** Accommodation, welche die Götter als teuflische Wesen bestehen liefs. Es begegnen uns merkwürdige Beispiele von dem Glauben an die Wesenheit der heidnischen Götter bei den Missionären und Priestern. Und sollte uns das Wunder nehmen in Zeiten, die denen weit voranliegen, in welchen dem Hexen- und Teufelsglauben Tausende zum Opfer fielen? — Dafs übrigens das Volk, auch ohne Zuthun der Priester, diese Diabolisierung seiner Götter würde vorgenommen haben, versteht sich von selbst.

der Heiden ist es denn gekommen, dafs der Teufel mit seinen Heerschaaren in den christlichen Vorstellungen eine so bedeutende Rolle spielt, wie ihm ohnedies gewifs niemals würde zugetheilt worden sein. Ursprünglich als Ahriman der parsischen Religion zugehörig, ist er von da den Juden bekannt geworden und hat späterhin seine beste Nahrung an den zur Seite geschobenen heidnischen Göttern gefunden. Die Griechen und Römer sowohl als die Deutschen haben keinen Dualismus eines guten und bösen Principes ausgebildet; sie waren viel zu unbefangen, ihnen lachte das Leben allzusehr, als dafs sie die menschliche Misere und Sünde hätten einem absolut bösen Wesen zuschreiben sollen. Wo wir daher einen Teufel in den Vorstellungen des Volkes finden, da ist er erst durch die christliche Religion hingebracht in Folge entweder seines Vorkommens in der Bibel oder der Umwandlung heidnischer Götter (Grimm p. 936 sqq.).

Ist der Teufel den verschiedenen Völkern erst durch das Christenthum bekannt geworden, so entsteht die Frage, ob nicht manche von den tausenderlei Sagen, die man vom Teufel hat, gleichfalls überliefert seien? Ohne Zweifel, wenngleich die meisten in heidnischem Boden wurzeln und in christlicher Zeit nur etwas die Form verändert haben. In neuester Zeit ist die Aufmerksamkeit auf die Teufelssagen besonders durch Goethe's Faust gelenkt worden. Hr. Dr. Sommer, mit der Untersuchung über die historische Grundlage der Sage von Faust beschäftigt, konnte dabei die Frage nicht unberücksichtigt lassen, ob und inwieweit frühere Teufelssagen Vorbild oder Stoff der von Faust gewesen seien. Dadurch ward er auf die Sage vom Theophilus geführt, die älteste, welche wir von einer Verbindung mit dem Teufel kennen. Sie ist schon früher in Bollandi et Henschenii Acta Sanctorum. Mens. Febr. Tom. I. p. 480 sqq.,

von Achilles Jubinal (Oeuvres de Rutebeuf Tom. II. p. 260 sqq.) und Mone (Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters. 1834. p. 273 sqq.) behandelt worden, nunmehr aber von Sommer so umfassend und gründlich, dafs wir uns von seiner Abhandlung über den Faust ganz Ausgezeichnetes versprechen dürfen..

Die Sage von dem Bündnisse des Theophilus mit dem Teufel ist uns durch einen gewissen Eutychianus, der sich für den *οἰκογενὴς τοῦ τρισμακαρίστου τούτου ἀνδρὸς Θεοφίλου καὶ κληρικὸς τῆς αὐτῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* ausgiebt, überliefert und in zwei Handschriften, einer Wiener und einer Coislinschen, erhalten worden. Beide hat Ludwig v. Sinner in Jubinal Oeuvres de R. Tom. II. p. 332—357 zusammen abdrucken lassen, da sie bedeutend von einander abweichen. Der Wiener Codex, älter und vollständiger als der andere, enthält am Ende der Geschichte eine Notiz über den Verfasser, aus der die obigen Worte entlehnt sind. Obschon wir sonst nichts von dem Eutychianus wissen, so hat er doch wenigstens ebensoviel für sich, als die ganze Sage, die er berichtet. Ueberdies bezeugt der Titel der Uebersetzung des Paulus (s. unten) hinlänglich die Echtheit der Unterschrift im Cod. Vindob. Sommer p. 8 sqq. Nach Eutychianus lautet die Sage folgendermafsen. Theophilus, Vicedominus (*οἰκονόμος*) zu Adana in Cilicien, war durch seine grofse Frömmigkeit ausgezeichnet. Er wurde, als der Bischof gestorben war, an dessen Stelle gewählt, lehnte aber diese Würde, als für ihn zu grofs, ab. Der neue Bischof nun, von Verleumdern hintergangen, suspendiert den Theophilus, der zur Wiedererlangung des verlorenen Amtes sich an einen hebräischen Zauberer wendet. Dieser, im Dienste des Teufels, führt ihn in der folgenden Nacht auf den Markt und heifst ihn, weder sich zu erschrecken, noch durch

Schlagen des Kreuzes das, was er sehen würde, zu verscheuchen. Er sah aber eine grofse Anzahl Männer, viele mit Lichtern und Waffen, lärmend und singend und in ihrer Mitte den Fürsten der Finsternifs sitzend. Theophilus, auf die Kniee fallend, küfst dem Teufel die Füfse und verspricht, allen seinen Befehlen zu gehorchen. Da ergreift der Teufel den Teophilus beim Bart und küfst ihn auf den Mund und spricht: Sei gegrüfst von jetzt ab mir gehörig, Lieber und Getreuer. *Τότε εἰσῆλθεν εὐθέως εἰς αὐτὸν ὁ σατανᾶς.* Nachdem Theophilus so Christus und Maria abgeschworen und zum Zeichen dessen dem Teufel eine besiegelte Schrift übergeben hatte, ward er am folgenden Tage vom Bischof wieder ehrenvoll in sein Amt eingesetzt. Aber nachher kam Reue über ihn. Vierzig Tage und Nächte fleht er in der Kirche zur Maria, die ihn auch erhört, Christus durch ihre Bitte bewegt, dafs er dem Reuigen vergebe, die dem Teufel gegebene Schrift zurückbringt und dem in der Kirche schlafenden Theophilus auf die Brust legt. Darauf bekennt er sein Verbrechen und die Gnade der Jungfrau Maria, die ihm dreimal erschien, öffentlich, verbrennt die verhängnifsvolle Schrift und stirbt drei Tage nachher.

Diese Erzählung des Eutychianus ist von einem gewissen Paulus, Diaconus Neapoleos, unter dem Titel Miraculum S. Mariae de Theophilo poenitente, auctore Eutychiano, interprete P. d. N. wörtlich ins Lateinische übersetzt und domino gloriosissimo et praestantissimo regi Carolo gewidmet worden. Von diesem Paulus wissen wir sonst nichts [5]) und können nicht einmal aus der Dedikation etwas über sein Zeitalter vermuthen, da unter dem König Karl

---

[5]) An den Erzbischof Paulus von Neapel, der um das Jahr 765 lebte (Leo Gesch. Ital. I. p. 366), darf man nicht denken.

eben so gut der grofse, als der kahle, der dicke und der einfältige verstanden werden kann. Wir ersehen aus der Uebersetzung, dafs wir den griechischen Urtext auch in dem Wiener Codex nicht ganz vollständig haben, obwohl Paulus mit diesem am häufigsten da übereinstimmt, wo der Coislinianus abweicht oder eine Lücke hat; seltner umgekehrt (p. 8—10).

Durch Paulus ward die Sage vom Theophilus im Mittelalter verbreitet und bekannt. Es ist dies an vielen Einzelnheiten zu erkennen, die Hr. Sommer p. 43 sqq. aufführt. Die ganz nach Eutychianus gemachte griechische Erzählung der Sage durch Simeon Metaphrastes und deren Uebersetzung durch Gentianus Hervetus sind ohne jeglichen weitern Einflufs geblieben (p. 10 sq.).

Zuerst begegnet uns im 10. Jahrhundert das Gedicht der Hroswitha Lapsus et conversio Theophili vicedomini (Opp. ed. Schurzfleisch. p. 132—145), die durchaus dem Paulus folgt, nur dafs sie weniges übergeht, den Theophilus in Sicilien leben und von einem reichen Bischof erzogen werden läfst. Und vielleicht ist selbst die Verlegung des Schauplatzes nach Sicilien keine absichtliche Neuerung der Hroswitha, sondern nur ein Schreibfehler für Cilicien (p. 11), wenngleich auch Hercules Vincemata Miracula Mariae Virginis lib. I. cp. 11. Sicilien hat und die Aenderung wegen des diaconus Neapoleos am Ende sehr nahe lag. Noch genauer schliefst sich dem Paulus an Marbod, nach Bollandus Bischof zu Rennes († 1123), dessen in leoninischen Versen geschriebenes Gedicht in Act. Sanct. I, 1. p. 487—491 und in Hildeberti Turonensis et Marbodi oper. ed. Beaugendre. Paris. 1708. p. 1507 sqq. abgedruckt ist (p. 12 sq.).

Mit mehr Freiheit behandelt Hartmann in seinem Gedichte Vom. gelouben v. 1926—2001 die Sage. Nach

ihm verbindet sich Theophilus mit dem Teufel zur Erlangung von Ruhm und Vermögen und schwört Gott ab. Von Gott darauf zur Reue bekehrt, gesteht er vor dem Volke sein Verbrechen und fleht die Hülfe der Maria an, die mit allen Heiligen von Gott für den Theophilus Verzeihung erbittet. Die Handschrift des Theophilus herauszugeben zwingt Gott selber den Teufel, der sie von oben aus der Luft herabfallen läfst. Wir bemerken an dieser Erzählung eine weit geringere Berücksichtigung der Maria, als ihr von allen andern zu Theil wird. Theophilus schwört nur Gott ab, nicht die Maria, und erfleht ihre Hülfe zur Aussöhnung mit Gott erst dann, als er bereits vor dem Volke seinen Frevel gestanden und bereut hat. Auch ist es bei Hartmann nicht Maria, welche die Handschrift vom Teufel wieder erwirbt, sondern Gott selber. Dieser gröfsere Einflufs Gottes in die Geschichte mufste einem deutschen Gemüthe auch weit näher liegen und mehr zusagen, als der importierte der heiligen Jungfrau. Ein Deutsches erkennen wir auch in dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft, wofür p. 14 mehrere Beispiele beigebracht werden. Ich kann ihnen noch ein ähnliches hinzufügen aus Micrael altes Pommerland. Stettin und Leipzig 1723. 4. Buch 4. p. 154. Ein Knabe hatte sich dem Teufel verschrieben, war bekehrt, stand aber wegen seiner in den Händen des Teufels befindlichen Schrift viel Angst aus. „Drum hielt die christliche Gemeine immerfort an, die göttliche Gnade und Allmacht anzuruffen, dafs der Teuffel gezwungen würde, die Handschrift dem Knaben wieder zu bringen, damit er also öffentlich dadurch zu Schanden gemacht würde. Welches gemeine Gebet dann auch so viel gewirket, dafs der böse Feind mit einem greulichen Brausen, dadurch der helle Mondenschein gantz verfinstert ist, in der Nacht nach XI Uhren zu ihme gekommen,

und ihme die Handschrifft vor den Kopff geworffen, mit diesen Worten: ich bin deinethalben genugsam darum geschoren worden." — Es ist klar, dafs diese besondere Vorstellung von dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft mit dem deutsch-heidnischen Volksglauben von den Hausgeistern oder Elben, der auf den Teufel übertragen ist, zusammenhängt; auf welche Art Uebertragung ich oben hingewiesen habe.

Das Gedicht des Gauthier de Coinsi (geb. 1177 zu Amiens, 1236 Prior des Klosters zu Vis-sur-Aisne), welches die Sage, selbst in vielen Einzelnheiten, ganz so giebt, wie Eutychianus und sein Uebersetzer, obschon es nach Marbod gearbeitet zu sein scheint (p. 18), zeichnet sich vor allen übrigen sehr vortheilhaft aus nach Form und Inhalt. Es giebt sich in demselben ein gewisses psychologisches Motivieren kund, wodurch der Charakter des Theophilus anders, als in der ältesten Erzählung, erscheinen mufste. Während diese ihn einen frommen Mann nennt, den der Schmerz oder eine verzeihliche Erbitterung über die unverdiente Zurücksetzung und der Zauberer dem Teufel in die Hände liefern, schildert Gauthier ihn als einen höchst sündhaften Menschen, der sich zu jenem Bunde entschliefst, weil er an Gottes Hülfe verzweifelt. Der Dichter machte dadurch ein solches Bündnifs wahrscheinlicher und gab andrerseits zu noch gröfserer Bewunderung der Gnade und Allmacht Gottes Anlafs. Auch bei Gauthier finden wir, wie bei Hartmann, ein Uebertragen von Volksvorstellungen auf den Teufel, dessen auch von Eutychianus erwähntes Gefolge er mit manchen von den Elben entlehnten Zügen beschreibt (p. 16 sq.). Und, wie häufig in deutschen Sagen (p. 47. not. ††), läfst der Dichter den Teufel am Schlusse in Klagen ausbrechen über den Betrug, den die Menschen ihm spielen.

Von den Besonderheiten in dem Drama des Rutebeuf Le miracle de Théophile (bei Jubinal Tom. II. p. 79—105. Fr. Michel Théatre français du moyen âge p. 136 sqq.) ist zu bemerken, dafs das Motif des Bündnisses dasselbe ist, wie bei Gauthier, dafs auch hier der Teufel wegen des vielfachen Betruges einen genau abgefafsten Contract verlangt, und namentlich dafs Rutebeuf zuerst der Verschreibung mit Blut und eines siebenjährigen Dienstes des Theophilus beim Teufel erwähnt. Es ist dies überhaupt die älteste Nachricht von Verschreibungen an den Teufel mit Blut, die später so gewöhnlich sind[6]), und, wie wir aus Hartlieb's Buch de artibus vetitis (Mone Anzeiger 1838. p. 315) sehen, schon im 14. Jahrhundert allgemein verbreitet waren. Ob dieser Gebrauch im Heidenthum wurzelt? Es läfst sich wenigstens dort nicht nachweisen; und was ihn überhaupt erzeugen konnte, das konnte ihn auch in späteren Zeiten veranlassen. Die siebenjährige Dienstzeit des Teufels dagegen schreibt sich mit Sicherheit aus altheidnischen Vorstellungen und Sagen her. S. 19. not. **) werden viele Beispiele der Bedeutsamkeit einer siebenjährigen Zeit in Volkssagen angeführt. Mit einer Veränderung heifst es, dafs Mädchen, welche bei Nixen im Dienste standen, nachdem sie weggezogen sind, nur noch 7 Jahre leben (Grimm Deutsche Sagen no. 68. 69. Leibnitz. Script. Rer. Brunsv. I. p. 987 sq.). Und nicht unpassend kann man die 7 Jahre

---

[6]) Vergl. J. C. Morgenweg diss. hist. — moralis de foederibus hum. sang. sancitis. Lips. 1687. 4. — G. H. Goetze ecloga historico-theologica de subscriptionibus sang. hum. firmatis. Lubec. et Lips. 1724. 4. — Eine raffinierte Abart dieser Blutverschreibungen bilden die Briefe, denen man sanguine Christi die gröfste Autorität zu geben suchte. Vgl. J. A. Schmid liter. sang. Christi firmatas disq. Helmst. 1713. 4.

hierherziehen, welche Odysseus bei der Nymphe Kalypso zu verweilen gezwungen ist (η, 259 sqq.).

In das 13. Jahrhundert gehört gleichfalls ein hochdeutsches Gedicht, welches in dem Koloczaer und einem Heidelberger Codex (no. 341) aufbewahrt ist. Nach der auf der hiesigen Bibliothek befindlichen Abschrift des letzteren giebt Hr. Dr. Sommer das aus 322 Versen bestehende Gedicht hier zum ersten Male heraus (p. 21—34), und erläutert es mit kritischen und exegetischen Anmerkungen. Es bildet das vorletzte von 23 zum Lobe der Maria geschriebenen Gedichten, deren jedes, mit Ausnahme des ersten, mit dem Verse schliefst: des sî gelobt diu künegîn. Die Sage ist ganz wie im Griechischen, nur dafs hier Theophilus zweimal träumt und zweimal ihm Maria erscheint.

Am Schlusse desselben Jahrhunderts begegnet uns das a. 1276 geschriebene Gedicht des sächsischen Dichters Brûn de Schoenebecke. Er setzt die Sage als bekannt voraus, läfst den Theophilus die Dreieinigkeit und alle Himmlischen, mit Ausnahme der Maria, abschwören, sich dem Teufel mit dem Blute verschreiben, welches dieser ihm aus der Haut hervorgedrückt hatte, und ihn, ohne besondern Nutzen von seinem Vertrage gehabt zu haben, bei herannahendem Tode reuig werden. Da steigt Maria selbst zur Hölle, die Schrift zu holen, weil Gott dem Teufel keine Gewalt anthun will, und zerreifst dieselbe (p. 35—38). — Diese Version der Sage hat manches Eigenthümliche. Während die ältesten Erzählungen berichten, dafs Theophilus auch die Maria abgeschworen, sucht Brûn dadurch, dafs er sie ausnimmt, nicht ungeschickt die Hülfe zu motivieren, die sie dem Abgefallenen zu Theil werden läfst. Wie Hartmann die von den ältesten Erzählern ganz zur Seite gelassene Art, auf welche dem Teufel die Handschrift des Theo-

philus entrissen sei, durch das Herabwerfen aus der Luft bestimmt, so Brûn mit einiger Uebertreibung durch das Hinabsteigen der Jungfrau in die Hölle.

Ein niederländisches Gedicht des 14. Jahrhunderts von Phil. Blommaert (Theophilus, gedicht der XIVe eeuw, gevolgd door drie andere gedichten van het selfde tydvak. Gent. 1836) herausgegeben, scheint nach Marbod gearbeitet zu sein, während ein andres niederdeutsches Drama (in Bruns romantische und andere Gedichte in altplattdeutscher Sprache p. 296—330) der Vermuthung des Hrn. Dr. Sommer nach aus der Volkssage geschöpft ist. Denn dafs die Sage nicht blos in Büchern lebte, sondern auch im Munde des Volks, zu dem sie freilich erst durch schriftliche Ueberlieferung gekommen sein konnte, ist wie aus den vorhin berührten Worten des Brûn de Schoenebeke (wie ez dar waere komen [dafs Th. sich dem Teufel verband], daz hât ir âne mich vernomen), so aus den vielen Anführungen deutscher und französischer, selbst spanischer Schriftsteller ersichtlich. Wurde doch 1384 zu Aunay und 1539 zu Mans ein Volksspiel, die Sage von Theophilus darstellend, aufgeführt; und viele Kirchen in Frankreich, wie z. B. die Notredame zu Paris, enthalten Darstellungen, die sich auf unsere Sage beziehen (Jubinal p. 265 sqq.).

Ich habe in dem vorstehenden Bericht der verschiedenen Behandlungen der Sage einen gedrängten Abrifs der gelehrten und erschöpfenden Sommerschen Schrift gegeben, und füge hier noch einige Bemerkungen über die Sage selbst an. Was das Zeitalter des Theophilus betrifft, so ist dies, da sich sonst nirgends etwas über ihn findet, nur nach einer selbst höchst unbestimmten Stelle des griechischen Textes zu bestimmen. *Ἐγένετο κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον πρὶν ἢ τὴν ἐπιδρομὴν γενέσθαι τῶν ἀθέων καὶ ἀλιτηρίων Περσῶν*

ἐν τῇ τῶν Ῥωμαίων πολιτείᾳ. Da nun Sigibertus Gemblacensis den Theophilus ins Jahr 537, und Albericus Triumfontium ins Jahr 538 setzen, auch 540 von den Persern ein Einfall in das oströmische Reich gemacht wurde, so kann man immerhin diese Zeitbestimmung für den Theophilus gelten lassen (p. 8). Sie erhält von andrer Seite her einigermafsen Bestätigung. Die erste Verehrung wurde der Maria von den Kollyridianerinnen zu Theil, die sich im 4. Jahrhundert aufgethan hatten. Sie fand in dem Epiphanius, Bischof des cyprischen Salamis (haeres. 78. 79. Opp. ed. Petavius. Paris. 1622. Tom. II. p. 342 sq.) und dem heiligen Ambrosius von Mailand (ep. Mediol. in lib. de Spir. S. lib. 3. cap. 12) sehr heftige Gegner. Und noch als 458 der Bischof von Antiochien Petrus Fullo (Γναφεύς) den Marienkult zuerst nach Syrien brachte (Nicephor. Callist. lib. XV. cap. 28. J. Valckenier Roma paganizans. Franeker. 1656. 4. p. 211), erhoben sich viele Stimmen gegen eine solche Abgötterei. Die Sage von Theophilus nun setzt einerseits eine schon ziemlich blühende Verehrung der Maria voraus, und scheint andrerseits doch gerade aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, Ruhm und Anerkennung der zu Hülfe und Erlösung bereiten Jungfrau zu mehren (Ev. Joh. IV, 48). So kommen wir denn auch auf diesem Wege dazu, für die Entstehung der Sage den Anfang des 6. Jahrhunderts anzunehmen. — Sanctus nennt Paulus den Theophilus noch nicht, zuerst Simeon Metaphrastes. Dieser setzt seinen Feiertag auf den 4. Februar, andre auf den 13. oder 14. October (p. 43).

Die Sage des Theophilus ist die älteste, welche wir von einem Bündnisse zwischen Menschen und Teufel haben. Eine solche Sage konnte natürlich da nicht vorkommen, wo man sich den Menschen nicht in die Mitte zwischen zwei um ihn werbende Mächte gestellt dachte. So kann also

auch nur erst durch das Christenthum die Vorstellung, wie von einem Teufel überhaupt, so von einer Verbindung des Menschen mit ihm bei den abendländischen Völkern entstanden sein. Aber wie kam man vom christlichen respective jüdischen Standpunkte aus dazu? Es ist eine doppelte Antwort möglich; entweder sind dergleichen Vorstellungen schon im Judenthum und Christenthum selbst entstanden, also den Heiden tradiert, oder in der Berührung des letzteren mit dem Heidenthume. Sobald man das Verhältniſs des Menschen zu Gott als einen gegenseitigen Vertrag und Bund anschaute, muſste es, als man mit dem Teufel bekannt geworden war, nahe liegen, den Abfall von Gott, die Sündhaftigkeit des Menschen als aus einer Verbindung mit dem Teufel hervorgegangen anzusehen. Und eine solche Vorstellung läſst sich allerdings schon beim Jesaias (28, 15) wahrnehmen (Sommer p. 2). Aber sie ist dort nur ganz allgemein gehalten, wie auch der Bund des israelitischen Volkes mit Gott überhaupt, nicht in der bestimmten Form, daſs ein Mensch für sich allein sich dem Teufel ergiebt und verbündet. Im neuen Testamente zeigt die Versuchung Christi durch den Teufel die Ansicht schon mehr ausgebildet und unseren Sagen näher stehend; aber auch hier nicht in einer Weise, die auf das Vorkommen von Sagen über Teufelsbündnisse bei den Juden einen Schluſs zu machen berechtigte. Wir werden demnach den Hauptgrund solcher Sagen nicht in Tradition durch das Christenthum, sondern entweder in dem Heidenthum allein oder in seiner Berührung mit dem Christenthum zu suchen haben. Rücksichtlich des Ersteren kann es keine Frage sein, daſs schon das deutsche Heidenthum Dienstleistungen der Hausgeister bei Menschen, dieser bei Nixen kannte (Sommer p. 1 sq. 45), woraus sich natürlich in christlicher Zeit, gemäſs der schon

angedeuteten Umwandlung heidnischer Vorstellungen, Sagen von einem gegenseitigen Dienste der Menschen und des Teufels bilden mufsten. Wo das heidnische Bewufstsein einen solchen unmittelbaren Anlafs nicht bot, da läfst sich die Entstehung von Sagen über Teufelsbündnisse mit Berücksichtigung der im Christenthume gegebenen Anknüpfungspunkte aus der Vermehrung des teuflischen Reiches durch die ihm zugewiesenen heidnischen Götter und das dadurch bewirkte gröfsere Hervortreten der Vorstellung vom Teufel leicht erklären. Und in der That scheint hierin und zugleich im Marienkult (s. oben) und der Versuchung Christi durch den Teufel die Sage von Theophilus ihre Veranlassung zu haben. Denn wie sehr die Versuchungsgeschichte auf unsere Sage influiert hat ist sehr deutlich zu erkennen. Wie Christus den Verlockungen widersteht, so erliegt ihnen Theophilus; was der Teufel von Christus verlangt und dieser verweigert, das thut Theophilus, er fällt zum Zeichen der Anbetung auf seine Knie und schwört Gott ab; die 40 Tage und Nächte, die Theophilus reuig flehte, weisen auf die 40 Tage zurück, die Christus in der Wüste fastete; wie der Teufel auf der Zinne des Tempels Christus die Reiche der Erde zeigte und ihm dieselben zum Lohne versprach, wenn er zu ihm sich halten wolle, so ist es äufsere Ehre, um derentwillen Theophilus sich dem Teufel verbündet.

Dafs unsere Sage aus so äufserlicher Veranlassung entstanden ist und nicht aus poetischer Conception, ist mir sehr wahrscheinlich. Man kann deshalb eigentlich auch nicht von einer Idee reden, welche durch dieselbe dargestellt werde; und doppelt unbegründet ist es, wenn Mone (Anzeiger. 1834. p. 275) und Rosenkranz (zur Geschichte der deutschen Literatur p. 98) von dem Gegensatze des Judenthums und Christenthums sprechen, als dem Grundstoffe

der Sage (Sommer p. 45 sq.). Liegt eine Idee in ihr, so ist sie durch diejenigen darin geweckt worden, welche die Sage, indem sie sie aufnahmen, gewissermafsen erst zur Sage machten. Die haben ohne Zweifel einen Sinn mit ihr verknüpft und in ihr neben der Schwäche des menschlichen Herzens, das, verlockt und verführt von den Herrlichkeiten der Welt, ihren Ehren und Freuden, von Gott sich wendet, auch die unendliche Liebe und Macht angeschaut, die dem aufrichtig Bereuenden selbst dann zu verzeihen und ihn zu erretten bereit ist, wenn er sich auch so gänzlich, wie Theophilus, von ihr losgesagt hat. Und wohl konnte sich ein von dem Bewufstsein seiner Sündhaftigkeit gedrücktes, aber gläubiges Gemüth freudig emporrichten an einer Sage, die auch ihm die Hoffnung der eignen Erlösung bot.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

N.

O.

P.

R.

Berichtigungen.

S. 7. not. 6 l. A. Zambelli Da quali cause. S. 11, Text, Z. 10 v. u. l. ihrer Ueberschwemmung. S. 16. Z. 2. v. u. l. Hom. u. Hesiod. S. 50, not. 36 l. Jablonski Pantheon Aegypt. Prolegg. VII sqq. S. 87. not. 81 l. τὰ ἱρὰ εἰ λέγοιμι. S. 90, not. 90 l. Letronne — — Sur l'origine grecque des Zodiacques prétendus égyptiens, und Analyse critique des représentations. S. 135, not. 135 l. seinen Jupiter. S. 173, not. 94 l. Plato Cratyl. p. 396. S. 176, Z. 6 v. o. l. Ζεὺς Νάιος, und Z. 7 l. Νάια. S. 185, not. 158 l. εἰλαπιναστής. S. 198, Text, Z. 3 v. u. l. Γελχάνος. S. 202, Text, Z. 4 v. o. l. Ὀλύμπιος, u. Z. 5. Οἰταῖος. S. 204, not. 316 l. Διός εἰσιν. S. 213, Text, l. vor Z. 4 v. o. b) Z. 9 v. o. l. ὁ πάνθ' ὁρῶν. S. 214, T. l. vor Z. 6 v. o. c) S. 222 ist vor den Worten: „Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmelsgott genannt" die Ueberschrift zu ergänzen: 1. Der natürliche Hermes. S. 225, Z. 5 v. o. l. Ῥάβδος. S. 255 lautet not. 790 (nach Streichung der Worte: Plato Cratyl.): Böckh C. J. I. no. 1766. Vgl. O. Müller Dor. I, 203. S. 274, Z. 2 v. o. l. Ἀγήσανδρος. S. 276, Z. 11 v. o. l. Προπύλαιος. S. 286, not. 1041 l. ὀφθαλμός. S. 287, not. 1050 (und wo es sonst noch vorkommt) l. Meineke. S. 288, T. Z. 3 v. u. l. Λητῷας. S. 289, T. Z. 2 v. o. l. ἀμαρυνθία — ρυσία. S. 302, T. Z. 8 v. u. l. Φεραία. S. 304, T. Z. 9 v. o. l. considérations, und Z. 10 découvert. S. 316, not. 1289, Z. 1 v. o. l. Kuhn Z. f. Sprw. S. 327, not. 1295 l. φαλλὸς. S. 320, not. 1313 l. παμφανόωντα. S. 342, not. Z. 10 v. u. l. ἔπη ᾳ. S. 368, not. Z. 9 v. o. l. ὥσπερ. S. 396, Z. 3 v. o. l. 4. Μοῦσαι.

Ergänzungen.

S. 80, not. 69. Wellsted Travels etc. I, p. 53 der Uebersetzung von Rödiger.

S. 88, not. 85. Plut. de Is. et Osir. p. 379 D.

S. 90, not. 94. Plut. Is. et Osir. p. 363 D.

S. 91, not. 95. Athanas. c. gent. p. 26, C. Paris 1627.
Plut. Is. et Osir. 353 A: οὐδὲν γὰρ οὕτω τιμὴ Αἰγυπτίοις ὡς ὁ Νεῖλος.
Jul. Firm. Maternus de errore profanarum religionum cp. II, p. 3 Münter.

S. 215 ist oben vor φύξιος einzuschieben: ἀποτρόπαιος (Meursii Comment. in Lycophr. Cass. 288).
